Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie

Karl Girgensohn


VET TES TAM EN
NOV TAM TVM
Dei
Sub Numine
Viget

Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie.

Von

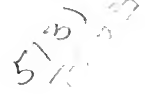
Mag. theol. **Karl Girgensohn,**
Privatdozent in Dorpat.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.

Dem Andenken

meiner unvergeßlichen Tante

Maria Girgensohn.



Vorwort.

Das vorliegende Büchlein entstand aus den Vorarbeiten zu der Antrittsvorlesung, mit der ich meine akademische Lehrtätigkeit begonnen habe. Während des mündlichen Vortrags habe ich vieles abkürzen müssen, was hier vollständig wiedergegeben ist; ferner habe ich für den Druck eine Reihe von Auseinandersetzungen mit der Literatur der letzten Jahre in Form von Anmerkungen hinzugefügt. Trotzdem bitte ich, den ursprünglichen Zweck dieser Schrift im Auge zu behalten und sie nicht mit dem Maßstabe einer vollständigen dogmatischen Abhandlung zu messen. Wenn meine Ausführungen nur ein wenig dazu beitragen, die Aufmerksamkeit des lesenden Publikums auf den einen entscheidenden Punkt zu konzentrieren, an dem sich die Geister des heutigen Protestantismus scheiden, so ist der Zweck der Veröffentlichung erreicht.

Im Oktober 1903.

Karl Girgensohn.

Unter den verschiedenen Namen, welche geprägt worden sind, um die Eigenart des soeben vergangenen 19. Jahrhunderts kurz zu charakterisieren, findet sich auch die Bezeichnung: saeculum historicum. Das ist in dem Sinne gemeint, daß im vergangenen Jahrhundert eine völlig neue Denkweise zur Herrschaft gelangt sei, nämlich die historisch-genetische. Als charakteristisches Merkmal dieser Denkweise nennt man den Verzicht auf absolut geltende Wahrheit. Im vergangenen Jahrhundert habe man gelernt, die Wirklichkeit als einen ununterbrochenen Strom von vergänglichen Erscheinungen zu verstehen. Man habe gelernt, daß alles Sein nur ein Werden ist, und dementsprechend haben sich die absoluten Wahrheiten in relative Wahrheiten verwandelt. Alle Erkenntnisse und alle Normen für das menschliche Handeln gelten nur für eine gewisse Zeit, nach Maßgabe der gegebenen allgemeinen Zeitlage. Mit der Veränderung und Entwicklung der Zeitlage ändert sich auch die geltende Wahrheit. Jedes neue Zeitalter bringt eine neue Erkenntnis und neue Normen für das menschliche Leben hervor, durch welche das, was früher für wahr und gültig gehalten wurde, antiquiert und außer Kraft gesetzt wird. [1])

[1]) Vgl. hierzu F. Paulsen, Immanuel Kant [2], Stuttgart 1899, S. 400 ff. und E. Tröltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen und Leipzig 1902, S. 1—4.

Es mag dahingestellt bleiben, ob die soeben in Kürze charakterisierte Denkweise wirklich den Kern und die innerste Triebfeder der modernen Weltanschauung bildet. Zweifellos ist aber, daß die historische Denkweise im beschriebenen Sinne des Wortes eine hervorragende Rolle im Betriebe der modernen Wissenschaft spielt. Die entwicklungsgeschichtliche Denkweise beherrscht heute in fast tyrannischer Weise die gesamte wissenschaftliche Forschung. Und allerdings kann man nicht leugnen, daß sie sich auf den verschiedensten Gebieten der wissenschaftlichen Arbeit als außerordentlich fruchtbar und anregend bewährt hat. Ich erinnere z. B. an den ungeahnten Aufschwung der Naturwissenschaft seit der Einbürgerung des Entwicklungsgedankens. Besonders aber ist natürlich die neue Denkweise der historischen Forschung zugute gekommen. Es gibt nach dieser Auffassung in der Geschichte keine völligen Fehlentwicklungen und keine völlig bedeutungslosen Ereignisse. Mag eine historische Erscheinung, an sich betrachtet, dem modernen Menschen auch noch so abstoßend und uninteressant erscheinen, — der Historiker beurteilt sie im Zusammenhange mit einer bestimmten Zeitlage als ein relativ notwendiges Produkt ihrer Zeit und versucht auch das, was für unser modernes Empfinden einfach abgeschmackt und widerlich ist, von den Voraussetzungen eines gegebenen Zeitalters aus nach Möglichkeit als berechtigt nachzuempfinden und zu verstehen. Diesem historischen Sinne haben wir es zu verdanken, wenn in dem letzten Jahrhundert die Vergangenheit so genau und liebevoll erforscht worden ist, wie noch nie zuvor.

Auch die Theologie hat sich den Wirkungen der neuen Denkweise nicht entziehen können. Jede neue Richtung

des herrschenden Zeitgeistes beeinflußt früher oder später die wissenschaftliche Arbeit der Theologie; eine derart einschneidende Wandlung des Zeitgeistes, wie sie in der modernen historischen Denkweise vorliegt, konnte daher nicht ohne Folgen für die Theologie bleiben und ist auch nicht ohne Folgen geblieben. Die moderne historische Denkweise hat in der modernen Theologie einen weitgehenden Einfluß erlangt, der gegenwärtig immer noch beständig zunimmt. Aus dieser Sachlage entsteht für die heutige Theologie das vielerörterte Problem: Wie weit reicht der Einfluß der modernen historischen Denkweise? Hat er sich bisher in den Grenzen bewegt, welche ihm von Rechts wegen zukommen, oder hat er bereits seine Kompetenzsphäre überschritten? Ist eine weitere Ausdehnung des Einflusses wünschenswert, oder aber muß er beschränkt und begrenzt werden? Diese Fragen bewegen heute die ganze theologische Welt, zu ihnen sollen auch die nachfolgenden Erörterungen Stellung nehmen.

Um die Bedeutung dieser Fragen zu verstehen und um eine genügende Basis für ihre Beantwortung zu schaffen, ist es nötig, eine kurze Schilderung der gegenwärtigen theologischen Lage vorangehen zu lassen. Erst wenn wir festgestellt haben, welchen Einfluß die historische Denkweise auf die einzelnen Gebiete der theologischen Forschung tatsächlich gewonnen hat, werden wir ein Urteil darüber fällen können, ob sie den beschriebenen Einfluß mit Recht erlangt hat. [1])

[1]) Zur Schilderung der gegenwärtigen Lage vgl. E. Tröltsch, Über historische und dogmatische Methode der Theologie. Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-

Zunächst hat sich die moderne historische Denkweise in der Theologie des letzten Jahrhunderts durch das verstärkte Interesse geltend gemacht, welches der Erforschung der Geschichte des Christentums zugewandt wurde. Das Quellenmaterial zur Geschichte des Christentums ist so sorgfältig geprüft und ediert worden, wie noch nie zuvor, und jeder einzelne Abschnitt der Geschichte ist im vergangenen Jahrhundert immer wieder von neuem zum Gegenstande eingehender historischer Forschung gemacht worden. Insbesondere die Entstehungsgeschichte des Christentums, d. h. die biblische Geschichte Alten und Neuen Testaments, ist der Lieblingsgegenstand der modernen theologischen Forschung gewesen, und wir haben hier ganz wesentliche Fortschritte zu verzeichnen. Aber gerade auf diesem Gebiete geriet die neue Denkweise zum ersten Male in harten Konflikt mit der theologischen Tradition der Vergangenheit. Wenn die historisch-kritische Forschung sich auf das Gebiet der Kirchengeschichte beschränkt hätte, so würde man sich kaum über die Wirkungen der modernen historischen Denkweise beunruhigt haben; erst die Anwendung der Prinzipien historisch-kritischer Forschung auf die Bibel enthüllte die Tragweite und explosive Kraft der neuen Denkweise und machte ihren Gegensatz zur traditionellen Auffassung der Schrift offenbar. [1])

Verein. Neue Folge, Heft 4, S. 87 ff. — Zur theologischen Lage. Christliche Welt 1898, Nr. 27 und 28. — Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. Tübingen 1900. — Vgl. ferner C. A. Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Freiburg i. B. 1897 und A. Hegler, Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte? Zeitschrift für Theologie und Kirche 1903, S. 1 ff.

[1]) Vgl. O. Kirn, Glaube und Geschichte, Leipzig 1900, S. 3:

Es konnte nicht ausbleiben, daß bei der Erweiterung und genaueren Bearbeitung des historischen Materials sich das Bild der Vergangenheit in vielen Punkten änderte. Wenn das zum Nachteil der großen Gestalten der biblischen Geschichte geschah, so wurden die Resultate der neueren Forschung durchaus mit Mißtrauen aufgenommen. Wenn der Nimbus der Heiligkeit, den die theologische Tradition um so manche Gestalt der Vergangenheit mit Recht oder Unrecht gewoben hatte, plötzlich stark vermindert wurde, und wenn die menschlichen Züge der biblischen Persönlichkeiten scharf hervorgehoben wurden, so verkannte man nur allzuleicht, daß es der Trieb nach historischer Wahrheit war, welcher zu dieser veränderten Auffassung führte. Man gewann nur allzuleicht den Eindruck, die moderne historische Wissenschaft sei grundsätzlich ungläubig und verkleinere das Heilige aus Prinzip. Indessen wäre hieraus kaum ein ernstlicher Konflikt entstanden. Man hätte schließlich doch einsehen müssen, daß es in den Quellen, d. h. in der Heiligen Schrift, so geschrieben stand, und hätte sich mit dieser Tatsache wohl oder übel abfinden müssen. Aber die neuere historische Erforschung der Bibel tat noch einen weiteren Schritt, der Bedenken erregte: sie behandelte die biblischen Schriften genau ebenso, wie man sonst in der Geschichtsforschung historische Qellenschriften zu behandeln pflegte, d. h. sie übte Kritik an den Aussagen der Bibel.

„Empfindlich wird der Einfluß der geschichtlichen Betrachtung für die protestantische Theologie erst, wenn er sich auch auf die biblischen Urkunden ausdehnt. Die Anwendung der historisch-kritischen Forschung auf die Heilige Schrift und die in ihr enthaltene Offenbarungsgeschichte giebt darum dem Problem, das im Verhältnis des Glaubens zur Geschichte liegt, erst seine volle Schärfe."

Man nahm nicht mehr jeden Ausspruch der Heiligen Schrift als vollgültiges historisches Zeugnis an, sondern man unterschied zwischen zuverlässigen und weniger zuverlässigen Berichterstattern. Ja, man lernte sogar ernstlich mit der Möglichkeit tendenziös entstellter Berichte zu rechnen und erklärte so manche liebgewordene Erzählung für ein Produkt der dichtenden Sage und Legende. Und hierzu kam noch ein drittes Moment hinzu, das die Spannung zwischen Altem und Neuem vermehrte: mit der genaueren historischen Forschung und mit der kritischen Behandlung der Bibel war bewußt oder unbewußt auch die eigentliche treibende Kraft der modernen historischen Arbeit, nämlich der Relativismus der modernen historischen Denkweise in die Theologie eingezogen. Der Begriff der Entwicklung begann auch in der Theologie eine wichtige Rolle zu spielen. Man begann von zeitgeschichtlich bedingten und daher keineswegs allgemeingültigen Anschauungen der Schrift zu reden. Das alles zusammen ergab denn in der Tat einen deutlichen Gegensatz zur traditionellen Theologie. Die protestantische Orthodoxie und der Rationalismus waren darin einig gewesen, daß jeder Satz der Heiligen Schrift autoritative Geltung für alle Zeiten habe; die Orthodoxie, weil sie die Schrift für das unfehlbare Produkt göttlicher Offenbarung hielt, der Rationalismus, weil er die Schrift als ein Kompendium von allgemeingültigen Vernunftwahrheiten ansah. Wenn man von einem Satze sagen konnte: „Er steht geschrieben", so hieß das soviel als: Er ist wahr und schlechthin allgemeingültig. Freilich konnten die Rationalisten diesen Grundsatz nur durch eine wunderliche und gewaltsame Exegese, sowie durch die Annahme, Christus habe sich zuweilen den Vorstellungen seiner Zeit akkom-

modiert, aufrecht erhalten. Prinzipiell aber war für den Rationalisten ebenso, wie für den Orthodoxen, jeder Satz der Schrift die Wahrheit schlechthin.

Der historische Relativismus zersetzte allmählich diese Anschauung. Zuerst trat er noch nicht rein auf, sondern verband sich in eigentümlicher Weise mit der alten Anschauung. Besonders die neutestamentliche Forschung stand noch längere Zeit unter dem Bewußtsein, daß sie die in der Kirche geltende Wahrheit festzustellen habe. Wenn man fand, daß irgend eine Lehre der Schrift für den modernen Menschen nicht recht annehmbar sei, so versuchte man, entweder diese Lehre aus der Heiligen Schrift hinauszuinterpretieren, oder aber sie als ein nebensächliches, unwichtiges Produkt der Geschichte hinzustellen. Man meinte, das für alle Zeiten geltende Wesen des Christentums auf dem Wege der historischen Forschung finden zu können. Diese Richtung ist auch heute noch nicht verschwunden. Bekannt ist, daß z. B. Harnacks „Wesen des Christentums“ unter diesem Gesichtspunkte geschrieben ist.

Daneben hat sich aber ein weit konsequenterer und radikalerer Relativismus in der Theologie durchgesetzt. In den „liberalen“ Kreisen der Theologie sah man ein, daß sich die Lehre der Bibel und das Glaubensbekenntnis der liberalen Theologie nicht decken und daß die bloße Annahme von „zeitgeschichtlichen Bedingtheiten“ zur Verdeckung des Zwiespalts nicht genügt. Anderseits sah man auch ein, daß es gegen die historische Wahrheit ist, wenn man — wie es wohl gelegentlich geschah — den biblischen Personen moderne Begriffe unterschob, die sie nun einmal nicht gehabt haben. Und so entstand eine historische

Theologie, welche sich prinzipiell frei machte von der Frage, ob die nach historischer Methode gefundenen und dargestellten Anschauungen der biblischen Autoren für das moderne Glaubensleben Geltung haben oder nicht. Zunächst war darzustellen, was die biblischen Autoren wirklich gelehrt haben. Ob sich das mit der modernen Auffassung des Christentums deckt oder nicht, ist eine ganz andere Frage, welche mit der historischen Forschung nicht zu vermischen ist. — Das ist in der Tat die konsequenteste und klarste Anwendung der modernen historischen Denkweise auf die theologische Forschung: wenn man einmal die historische Forschungsmethode in der Theologie zugelassen hat, so scheinen diese ihre letzten Konsequenzen unabweislich zu sein. Wenn man eine geschichtliche Erscheinung des religiösen Lebens wirklich rein historisch untersuchen will, so darf man gar nicht danach fragen, was für eine Bedeutung dieselbe Erscheinung für die Gegenwart haben könnte. Völlig unabhängig von den eventuellen Konsequenzen für die Weltanschauung des forschenden Historikers ist der Gegenstand der Forschung objektiv und unparteiisch zu untersuchen.

Es ist selbstverständlich, daß diese neuen Grundsätze sich nicht ohne Kampf durchsetzen konnten. Daher ist das vergangene Jahrhundert auf dem Gebiete der historisch-kritischen Erforschung der biblischen Geschichte voll erbitterter Kämpfe gewesen. Man hat sich vielfach mit unnützer Erregung um Einzelheiten gestritten, ohne zu bemerken, daß hier zwei verschiedene Denkweisen aufeinander platzten, einerseits die absolutistische, unhistorische Denkweise, welche überall allgemeingültige, für alle Ewigkeit feststehende Wahrheit, oder aber ebenso ewige Irrtümer in der Geschichte

fand, und anderseits die moderne relativistische Denkweise, für welche Wahrheit und Irrtum in der Geschichte nicht mehr absolute Größen sind, sondern ewig wechselnde, relative Elemente im großen Strome der historischen Entwicklung. Wenn wir den Betrieb der heutigen biblischen Wissenschaft betrachten, so kann man nicht umhin zu urteilen, daß der Kampf prinzipiell entschieden zu sein scheint, und daß die historisch-relativistische Denkweise überall gesiegt hat. Freilich machen so manche Forscher die äußersten Konsequenzen des historischen Relativismus nicht mit. Allein wenn man einmal zugesteht, daß die Entstehungsgeschichte des Christentums rein historisch zu erforschen ist, — und das gestehen, soviel ich sehe, gegenwärtig Theologen aller Richtungen zu — so ist auch die Konsequenz unvermeidlich, daß die Untersuchung völlig unabhängig von der Frage nach der Bedeutung und Geltung des Christentums für die Gegenwart zu geschehen hat. Ferner unterscheiden sich die heutigen Erforscher der Bibel sehr wesentlich durch die Resultate ihrer Forschungen; es gibt noch heute Forscher, welche meinen, historisch nachweisen zu können, daß die Auffassung des Christentums, wie sie heute in den positiven Kreisen üblich ist, mit der urchristlichen Auffassung schlechthin identisch sei. Allein das kann an der Tatsache nichts ändern, daß die Methode der Forschung überall ausnahmslos die gleiche ist. Überall wird nach historisch-kritischen Grundsätzen verfahren, alle Forscher rechnen mit dem Begriff der zeitgeschichtlich bedingten Erscheinungen, alle nehmen innerhalb der Entwicklung der biblischen Geschichte antiquierte Stufen und minderwertige Gedankenbildungen an: ob man von diesen Grundsätzen einen diskreten und schonenden, oder aber einen aggressiven und

radikalen Gebrauch macht, ergibt prinzipiell keinen wesentlichen Unterschied.[1])

Die moderne historisch-relativistische Denkweise hat also, prinzipiell betrachtet, im vergangenen Jahrhundert das gesamte Gebiet der historischen und exegetischen Theologie erobert. Anders steht es auf einem anderen Gebiete der Theologie, nämlich in der christlichen Dogmatik. Hier besteht eine total andere Atmosphäre. Hier rechnet man noch mit Wahrheit und Irrtum als mit absoluten Größen, hier gilt noch der Satz: „Es steht geschrieben," da auch in der modernen Dogmatik in der Regel ein Schriftbeweis verlangt und geführt wird. Insbesondere ein Satz ist die Grundvoraussetzung der christlichen Dogmatik aller Richtungen, nämlich die Behauptung, daß das Christentum die absolute, imperfektible Religion für alle Zeiten sei. Das widerspricht aber der modernen historischen Denkweise, wie sie oben geschildert wurde, so schroff wie nur mög-

---

[1]) Vgl. Tröltsch, Über historische und dogmatische Methode der Theologie, S. 95: „Man braucht nur die Verhandlungen über die Reich-Gottes-Idee oder über das Messiasbewußtsein Jesu zu lesen, um auch bei voller Unmöglichkeit, eine der Theorien anzunehmen, doch zu empfinden, daß mit einer Methode, die solche Fragestellungen hervorbringen mußte und gerade durch sie das historische Verständniß gefördert hat, eine Herausschälung irgend eines nicht der Historie angehörenden Kernes unmöglich ist. Oder man braucht umgekehrt nur den ungeheuer complicirten Apparat zu überschauen, den Zahn aufgebracht hat, um die Ergebnisse der historischen Methode zu annulliren, und man wird empfinden, daß damit theils für das Princip gar nichts ausgemacht ist und nur Ergebnisse gegen Ergebnisse, nicht Methode gegen Methode stehen, theils daß auf eine so verwickelte Deduction sich schwerlich je das naive, alte und sichere Verhältniß zur Überlieferung aufbauen läßt, das die Voraussetzung der alten dogmatischen Methode gewesen ist."

lich.[1]) Und da diese Denkweise, wie wir sahen, auf dem Gebiete der historischen und exegetischen Theologie sich durchgesetzt hat, steht die heutige durchschnittliche Dogmatik in einem eigenartigen Gegensatz zu den übrigen Disziplinen der Theologie. Das empfindet auch der Nachdenkliche unter den heutigen Studenten der Theologie in hohem Grade und zwar an zwei Stellen seines Studiums. Das erste Mal, wenn er von der Schule auf die Universität kommt und sein Studium mit historischen und exegetischen Vorlesungen beginnt. Der Religionsunterricht der Schule gestaltet sich in der Regel nach der herrschenden Durchschnittsdogmatik; der junge Student empfindet daher unwillkürlich, daß im Universitätsunterricht, wie er ihn zunächst kennen lernt, ein anderer Geist herrscht, als im Religionsunterricht auf der Schule. Die kritische historische und exegetische Theologie faßt die Heilige Schrift so ganz anders an, als der halb dogmatische, halb erbauliche Unterricht der Schule. Und wenn sich dann der Student eingearbeitet hat in die historisch-kritische Schriftforschung und mit dieser Arbeit sich unwillkürlich einen großen Teil der modernen relativistischen Denkweise angeeignet hat, — dann pflegt er das Studium der Dogmatik zu beginnen und mit Erstaunen zu sehen, daß hier noch der alte, von der Schule her so wohl bekannte, absolutistische Geist herrscht. Der Student hat in seinen ersten Semestern schon gelernt, daß die Schrift

---

[1]) Vgl. hierzu die klare Darstellung des Gegensatzes zwischen der evolutionistisch-historischen Weltanschauung und dem Christentum bei Reischle, Wissenschaftliche Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum. Zeitschrift für Theologie und Kirche XII, 1902, S. 1 ff., besonders S. 34.

Urkunde einer langen geschichtlichen Entwicklung ist, daß in ihr die verschiedensten Ansichten von verschiedenstem religiösen Werte enthalten sind. Er hat gelernt, daß die Anschauungen Jesu und die Anschauungen der Apostel keineswegs schlechthin identisch sind, ferner, daß sich in der religiösen Gedankenwelt der verschiedenen Apostel mancherlei Differenzen und beträchtliche Unterschiede finden, daß z. B. das Christentum in der Darstellung eines Johannes sich doch recht anders ausnimmt, als das Christentum in der Darstellung eines Jakobus. Besonders im Alten Testament lernt er eine große Buntscheckigkeit der religiösen Stimmungen kennen und darunter Stimmungen von unzweifelhafter Minderwertigkeit, sobald sie an der Religion des Neuen Testaments gemessen werden. Und nun wird plötzlich in der Dogmatik wieder die Bibel als ein einheitliches Ganze, als eine einheitliche Norm für die christliche Lehre gehandhabt. Es gibt ja elastische Naturen, welche verhältnismäßig leicht diese Spannungen überwinden. Für die meisten unserer Studenten aber — und zwar stets für die Besten unter ihnen — sind diese Spannungen unerträglich. Sie führen entweder zu der in Studentenkreisen leider überaus weit verbreiteten Verachtung der Dogmatik als einer veralteten und unfruchtbaren Wissenschaft, oder aber zu der in Pastorenkreisen leider fast ebensoweit verbreiteten Geringschätzung der historisch-kritischen Forschung. Daß sich hieraus peinliche Konflikte ergeben, wenn aus den kritisch gesinnten Studenten dogmatisch korrekte Träger des praktischen Amtes werden sollen, versteht sich von selbst; die immer wiederkehrenden, ärgerlichen „Fälle" legen hierfür ein nicht mißzuverstehendes Zeugnis ab.

Es ist einleuchtend, daß diese Lage auf die Dauer un-

haltbar ist und daß irgendwie eine Harmonie und ein dauernder Frieden zwischen den beiden disharmonierenden Gebieten der theologischen Wissenschaft geschaffen werden muß. Entweder bestehen die historisch-relativistische und die dogmatisch-absolutistische Denkweise nebeneinander zu Recht, und die aus ihnen hervorgehenden Methoden sind auf verschiedenen Gebieten anzuwenden; dann muß irgendwie eine friedliche Grenzscheidung zwischen beiden Gebieten möglich sein, so daß sich die beiden Denkweisen nicht mehr so aggressiv gegenüber stehen, wie bisher. Oder aber die beiden Denkweisen schließen einander völlig aus; dann gibt es keinen Frieden, sondern nur Krieg, dann muß die eine siegen und die andere untergehen. Und zwar ist es nur allzu deutlich, daß in diesem Falle die dogmatisch-absolutistische Denkweise der unterliegende Teil sein wird, denn die historisch-relativistische Methode hat ihre Brauchbarkeit schon derart deutlich dargetan, daß man nur noch fragen kann, ob man nicht einige Auswüchse und Übergriffe dieser Methode beseitigen kann; völlig auf sie verzichten kann die heutige theologische Wissenschaft nicht mehr.

Aus dieser Lage sind die Reformvorschläge hervorgewachsen, welche Tröltsch seit einigen Jahren in einer Reihe von kleineren Abhandlungen dem theologischen Publikum wiederholentlich vorgelegt hat. [1])

[1]) Vgl. außer den bereits genannten Abhandlungen: Die Selbständigkeit der Religion. Zeitschrift für Theologie und Kirche V, S. 361 ff., VI, S. 71 ff., 167 ff.; ferner die sich hieran schließende Kontroverse zwischen Kaftan uud Tröltsch in derselben Zeitschrift VI, S. 373 ff., VIII, S. 1 ff., S. 70 ff.; endlich den Aufsatz von Tröltsch über Christentum und Religionsgeschichte in den Preußischen Jahrbüchern, Bd. 87, 1897, S. 415 ff.

Tröltsch ist überzeugt von der allbezwingenden Kraft der historischen Denkweise und ist dementsprechend der Meinung, daß sich die dogmatisch-absolutistische Denkweise für immer überlebt hat. Die christliche Dogmatik ist daher von Grund auf zu reformieren, und auch in ihr muß die historische Methode zur Herrschaft gebracht werden. Der Anspruch des Christentums, eine schlechthin einzigartige, durch Wunder und übernatürliche Ereignisse verbürgte Offenbarung zu besitzen, ist nach Tröltschs Meinung für immer dahin. Die moderne vergleichende Religionswissenschaft hat gezeigt, daß alle Religionen denselben Anspruch erheben; wenn wir den anderen Religionen eine Berechtigung dieses Anspruches nicht zugestehen, so dürfen wir dem Christentum keine Ausnahmestellung einräumen. Ferner hat die moderne Religionswissenschaft überraschende Parallelen und Analogien zwischen dem Christentum und den übrigen Religionen der Menschheit nachgewiesen, woraus wiederum folgt, daß das Christentum heute nicht mehr als eine schlechthin einzigartige Erscheinung im religiösen Leben der Völker beurteilt werden darf. Die christliche Dogmatik darf daher heute nicht mehr von der Einzigartigkeit der christlichen Religion ausgehen, sondern sie hat sich auf religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchungen zu stützen; nicht von der christlichen Religion, sondern von der Religion im allgemeinen ist in der Dogmatik auszugehen. Zunächst ist das Christentum nichts weiter, als eine der vielen, mehr oder weniger wertvollen Erscheinungsformen des religiösen Phänomens. Zwischen dem Christentum und den anderen Religionen gibt es keinen absoluten Unterschied, sondern sie sind nur relativ voneinander verschieden. Das Christentum ist zunächst als eine Tatsache der Religionsgeschichte

zu würdigen, ganz unabhängig von der Frage, ob es eine vergängliche Erscheinung der Religionsgeschichte, oder aber eine Erscheinung von ewiger Dauer ist.

Bei dieser Arbeit ergeben sich nach Tröltschs Meinung drei Resultate. Erstens ergibt sich, daß alle Religion eine einheitliche, selbständige Größe ist, die sich wesentlich von allen anderen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens unterscheidet: es handelt sich hier um ein nicht weiter ableitbares Urdatum des menschlichen Bewußtseins. Das zweite Ergebnis ist, daß die Religion keine Illusion sein kann; das Gesamtphänomen der Religion ist so geartet, daß es dem unbefangenen Forscher die Gewißheit aufnötigt: in der Religion findet wirklich eine Berührung mit der Gottheit statt. Drittens endlich erscheint die Religionsgeschichte der wissenschaftlichen Betrachtung keineswegs als ein ungeordnetes Konglomerat zufälliger und sinnloser Ereignisse; die Religionsgeschichte als Ganzes betrachtet zeigt eine aufsteigende Entwicklung, und wenn man die Tendenzen und Impulse beachtet, welche auf dem ganzen Gebiete der Religionsgeschichte zum Ausdruck kommen, so läßt sich nachweisen, daß sie alie auf das Christentum hinzielen und daß das Christentum die höchste bisher erreichte Stufe der Religionsgeschichte ist. Natürlich handelt es sich bei den beiden letzten Resultaten nicht um streng logisch demonstrierbare Beweise. Wem der Sinn für die Religion verschlossen ist, dem ist nicht zu helfen. Aber jeder religiös normal empfindende Mensch ist diesem Beweise zugänglich, weswegen man nach Tröltschs Meinung wohl von einer wissenschaftlich begründbaren Überzeugung reden darf.

Mit diesen Gedanken meint Tröltsch den festen Punkt

gefunden zu haben, von dem aus man dem Vordringen der historischen Denkweise ruhig zusehen kann. Die alte dogmatisch-absolutistische Denkweise ist unhaltbar geworden, aber geblieben ist die Gewißheit, in der Religion mit der absoluten, ewigen Gottesmacht in Verkehr zu stehen. Die Absolutheit der einzelnen Religionen ist durch den historischen Relativismus aufgelöst worden, die Absolutheit des ewigen Kernes und des ewigen Zieles aller Religionen ist geblieben und darf auch heute noch gegen etwaige Auswüchse des Relativismus geltend gemacht werden. Alle Religionen haben die Richtung auf ein ewiges, transzendentes Ideal und Ziel der Religionsgeschichte, das sich mit stetig zunehmender Deutlichkeit in den Religionen der Menschheit offenbart. Dieses Ideal ist in keiner Religion vollständig realisiert und kann auch in keiner der historischen Religionen vollständig verwirklicht werden, da es sich um ein Ziel handelt, das für die Historie transzendent ist und ewig transzendent bleiben muß. Anderseits aber ist dieses Ideal in gewisser Hinsicht in jeder Religion realisiert, denn die Ziele und Ideale der Religionsgeschichte finden in jeder Lebensform der Religion eine individuell geartete Verwirklichung, wenn sie auch nirgends in vollkommener, absoluter Weise verwirklicht sind. Diejenige Religion nun, in welcher die prinzipielle Richtung auf das transzendente Ideal der Religionsgeschichte endgültig zum Durchbruch gekommen ist, darf als die höchste Religion angesehen werden. Diese Religion ist das Christentum. In ihm hat sich der Wesensgehalt und der Kern aller Religion erschlossen, obgleich auch das Christentum noch keine Verwirklichung des transzendenten Ideals ist und immer noch weiter in der Richtung auf das vorschwebende Ideal fort-

schreiten muß. Diese Art von Absolutheit der Religion tritt nicht in Gegensatz zur rein historischen Erforschung der Religion, sondern im Gegenteil, gerade durch die rein historische Untersuchung der einzelnen Religionen, durch konsequente und rücksichtslose Anwendung der historischen Methode, wird nach Tröltschs Meinung die Überzeugung gewonnen und wissenschaftlich sichergestellt, daß in all den wechselnden geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion ein einheitlicher, ewiger, geistiger Gehalt sich entfaltet.

Wenn unsere Schilderung der wissenschaftlichen Lage in der modernen Theologie nur halbwegs wahrheitsgetreu war, so kann nicht bezweifelt werden, daß dieser Reformplan ein weitausschauendes, kühnes Unternehmen ist. Der große Vorzug dieses Planes ist, daß er die vorhandene Spannung wirklich löst, und deshalb ist sicher vorauszusagen, daß sich nicht wenige Theologen finden werden, die sich um die Ausführung dieses Reformprogrammes bemühen werden. [1]) Wenn wir nun unserseits zu dem dar-

[1]) Wobbermin meint zwar, daß „von Seiten der historischen Forschung die Theologie ernsten, für sie selbst gefährlichen Kämpfen nicht mehr ausgesetzt ist". (Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaften. Zeitschrift für Theologie und Kirche X, S. 382.) Dieses Urteil ist aber nur für solche Theologen annehmbar, welche weder die oben beschriebene Spannung, noch auch die bezwingende und fesselnde Kraft der alles relativierenden historischen Denkweise, die den ganzen Rahmen der bisherigen Theologie zu sprengen droht, in genügender Stärke an sich erlebt haben. Wobbermin gehört zu den Theologen, welche annehmen, daß sittliches Ideal und religiös-sittliches Ideal gegebene, absolute Größen sind. (Vgl. denselben Gedanken in der Diskussion mit Tröltsch bei Niebergall, Über die Absolut-

gelegten Reformplan Stellung nehmen und eine Antwort auf die Frage nach dem Rechte und den Grenzen des historischen Relativismus finden wollen, so müssen wir vor allem noch etwas genauer den Wurzeln der Begriffe „historische Denkweise“ und „historische Methode“ nachgehen. Wir haben bereits einige charakteristische Züge der historischen Denkweise kennen gelernt. Tröltsch nennt seiner-

heit des Christentums. Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein. Neue Folge, Heft IV, S. 66 ff. und bei Reischle, Historische und dogmatische Methode. Theologische Rundschau, herausgegeben von Bousset und Heitmüller IV, 1901, S. 313.) Wobbermin kann daher urteilen: „Jeder Versuch, eine über die Stufe des Christlichen prinzipiell hinausliegende Form religiös-sittlichen Lebens zu denken, führt notwendig zur Aufhebung eben des Begriffes des religiös-Sittlichen“ (a. a. O. S. 393); folglich muß es beim Christentum für alle Zeiten sein Bewenden haben: das Christentum ist die absolute Religion. Wer mit Wobbermin den Glauben an ein feststehendes sittliches Ideal nach Kantischem Muster teilt, wird diese Argumentation eindrucksvoll und genügend finden. Ganz anders liegt die Sache bei denen, welche ein Verständnis dafür haben, daß auch die sittlichen Ideale in der Geschichte wechseln und wachsen. Von diesem Standpunkt aus muß man urteilen, daß es ein absolutes sittliches Ideal auf dem Boden der natürlichen Geschichte der Menschheit nicht gibt, daß es daher nichts Schreckliches und Unerhörtes, sondern etwas Selbstverständliches ist, wenn durch eine neue Stufe des religiös-sittlichen Lebens der bisher gangbare „Begriff des religiös-Sittlichen“ völlig aufgehoben wird. Daß wir uns diese neue Stufe jetzt gar nicht denken können, erscheint von hier aus auch nur als selbstverständlich. Bisher hat noch nie die vorhergehende Stufe die neue vorausgedacht, sondern die neue Stufe kam und zeigte mit sieghafter Kraft, daß das Alte hinfällig und minderwertig sei. Die Konsequenzen der alles relativierenden historischen Denkweise sind also doch von viel größerer Tragweite, als Wobbermin und andere sattelfeste Kantianer zuzugeben geneigt sind.

seits drei Stücke, welche für die historische Methode wesentlich sind: erstens die historische Kritik, welche uns lehrt, daß es auf dem historischen Gebiete nur Wahrscheinlichkeitsurteile gibt; zweitens die Vergleichung der historischen Erscheinungen mit solchen Ereignissen, die vor unseren Augen geschehen, wodurch wir lernen, Täuschung und Betrug in der Geschichte zu erkennen und zu korrigieren; drittens die Annahme einer Wechselwirkung aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens, welche uns lehrt, daß alles Geschehen in einem beständigen korrelativen Zusammenhange steht, daß es also nirgends schlechthin neue und selbständige Erscheinungen geben kann, sondern daß alles Eigentümliche und Selbständige in der Geschichte durch den Gesamtzusammenhang beeinflußt und bedingt wird.[1]) Wenn wir diese Merkmale mit dem zusammennehmen, was wir oben über die historische Denkweise gesagt haben, so gewinnen wir wohl ein leidlich klares Bild davon, was historische Denkweise und historische Methode sind und wie die historische Methode in der Wissenschaft wirkt, w e n n sie angewandt wird. Aber w a r u m sie denn eigentlich angewandt werden muß, was uns denn dazu nötigt, alles „historisch" zu beurteilen, — diese Frage ist damit noch keineswegs genügend klargestellt. Der Hinweis auf die bisherigen Erfolge der historischen Methode genügt natürlich nicht zur Erklärung, denn dann kann man immer noch fragen: Wie kam man denn erstmalig dazu, diese Methode anzuwenden, als sie noch nicht durch Erfolge legitimiert war? Außerdem bleibt es durchaus fraglich, ob

---

[1]) Über historische und dogmatische Methode der Theologie S. 89 ff.

nicht die jetzigen Erfolge der Wissenschaft von einem späteren Geschlecht als Scheinerfolge beurteilt werden könnten, wenn wir den Grund nicht wissen, weswegen unsere modernen wissenschaftlichen Methoden in gewissen Grenzen zweifellos erfolgreich sein müssen. Es genügt auch nicht, wenn wir etwa den historischen Prozeß darlegen wollten, in welchem die neue Denkweise seit dem Zeitalter der Aufklärung entstand und sich allmählich in der Wissenschaft durchsetzte. Denn der Nachweis, daß sich tatsächlich in der Geschichte eine neue Denkweise durchgesetzt hat, ist keineswegs identisch mit dem Nachweise, daß sich diese Denkweise mit Recht durchgesetzt hat. Erst wenn der Grund aufgezeigt werden kann, weswegen sich die historische Denkweise durchsetzte und durchsetzen mußte, kann man ein Urteil über ihre Tragweite und Grenzen gewinnen.

Die Richtung, in welcher wir den Grund zu suchen haben, hat Tröltsch, wie mir scheint, richtig angegeben, indem er auf die moderne Wissenschaft hinwies.[1]) Es ist ein historisches Faktum, daß die moderne historische Denkweise zusammen mit der modernen Wissenschaft aufgekommen ist; es liegt daher nahe, an einen notwendigen Zusammenhang zwischen beiden zu denken und in der modernen Wissenschaft nach der verborgenen Triebfeder der historischen Denkweise zu suchen. Und in der Tat läßt sich die letzte Wurzel der historischen Denkweise aufspüren, wenn wir den Gesamtcharakter der modernen Wissenschaft in seinem Gegensatz zu den wissenschaftlichen Bestrebungen des Mittelalters ins Auge fassen, wie er schon

---

[1]) Vgl. Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie, S. 3—46, besonders S. 5—8.

beim Beginn der neueren Geschichte im 16. und 17. Jahrhundert deutlich ausgeprägt vorliegt und sich später in den weitesten Kreisen durchsetzte.

Die Wissenschaft des Mittelalters war in erster Linie Theologie; ihre beiden Grundvoraussetzungen waren die Autorität und der Glaube. Eine Wahrheit gab es nicht erst zu suchen; sie war vorhanden, denn sie war offenbart. Die Wissenschaft umfaßte nicht nur das vergängliche Diesseits; eine ewige Welt voll transzendenter Realitäten hatte sich in der Offenbarung erschlossen und war durch die Offenbarung der wissenschaftlichen Forschung zugänglich. Die Offenbarung hatte man zu glauben, die Autorität der Kirche bürgte für die Richtigkeit der offenbarten Wahrheit. Die wissenschaftliche Tätigkeit bestand nur in zwei Funktionen: erstens in dem systematischen Aufbau und Ausbau der offenbarten Wahrheit und zweitens in dem Versuche, alle alltäglichen Erscheinungen des Diesseits mit dem System der offenbarten Wahrheit in Einklang zu bringen und die Richtigkeit der offenbarten Wahrheit durch Beibringung irdischer Analogien zu stützen und zu illustrieren. Wenn die letzteren Versuche etwa mißlangen, so lag nichts daran, denn es blieb die Autorität der Kirche, die höher war als alle menschliche Vernunft, es blieb die überirdische, transzendente Welt des Glaubens, welche erhaben über und hinter den Erscheinungen des diesseitigen, alltäglichen Lebens stand.

Dem stellt die moderne Wissenschaft zwei Grundprinzipien entgegen: die Autonomie der menschlichen Vernunft und das exakte empirische Wissen. Der Autorität setzt sie die Selbstgewißheit des menschlichen Denkens entgegen: nichts gilt in der Wissenschaft, was nicht jeder

normal funktionierende Verstand einsehen und sich aneignen kann. Dem Glauben stellt sie das exakte Wissen gegenüber: wissenschaftliche Wahrheit wird nicht geglaubt, sondern bewiesen, d. h. sie wird auf Grund der empirisch gegebenen alltäglichen Tatsachen als richtig nachgewiesen. Damit verschwindet die ganze transzendente Welt mit einem Schlage aus der exakten Wissenschaft: die transzendente Welt kann nicht in diesem Sinne wissenschaftlich erforscht werden. Sie ist der alltäglichen Erfahrung nicht zugänglich, sie gehört nicht zu den Dingen, welche wir alle Tage beobachten und erforschen können. Über die transzendente Welt gibt es keine Wissenschaft; Wissenschaft gibt es nur von den irdischen, der Welt immanenten Vorgängen; nur letztere können empirisch beobachtet und exakt erforscht werden. Damit ist der Glaube an eine transzendente, ewige Welt keineswegs abgetan. Vielleicht gibt es eine transzendente Welt und vielleicht ist es auch berechtigt an sie zu glauben. Aber aus der exakten Wissenschaft ist die transzendente Welt verbannt; mag es berechtigt sein oder nicht, an sie zu glauben, in der Wissenschaft haben wir nur die in der Welt gegebenen, irdischen Erscheinungen zu untersuchen.

Der Grund, weswegen diese moderne Auffassung der Wissenschaft sich durchsetzte, ist nicht schwer zu finden. Es ist in der Tat schier unfaßlich, warum die Menschen durch Jahrhunderte hindurch das hinter den Erscheinungen der Welt verborgene Wesen der Dinge und die transzendente Welt zum ausschließlicher Gegenstande der wissenschaftlichen Forschung gemacht haben, statt sich zuerst gründlich in der Welt der alltäglichen Erscheinungen umzusehen und zu versuchen, wie weit die menschliche Er-

kenntnis reicht, wenn sie von dem ausgeht, was uns alle Tage als unser eigentliches Lebenselement umgibt. In unserer alltäglichen Erfahrung sind uns zunächst nur eine Reihe irdischer Vorgänge gegeben und nicht die transzendente himmlische Welt oder das verborgene Wesen der Dinge. Weil die moderne Wissenschaft dieser Grundtatsache der menschlichen Erfahrung genau entsprach, deshalb mußte sie sich mit Notwendigkeit überall durchsetzen. Und nun können wir auch den Grund erfassen, weswegen die moderne historische Denkweise entstehen und sich durchsetzen mußte: aus der modernen Auffassung der Wissenschaft mußte mit Notwendigkeit die moderne historische Denkweise hervorgehen. Die moderne historische Denkweise ist eine notwendige Begleiterscheinung der modernen Wissenschaft.

Denn in der Tat, sobald die alltägliche Wirklichkeit, das gewöhnliche, irdische Geschehen die Grundlage der Wissenschaft wurde, dann mußte sich unwiderstehlich der Eindruck aufdrängen, daß alles Irdische nur vergänglich und relativ ist. Alles Irdische ist nur eine vorübergehende Erscheinung im Kreislauf des Werdens und Vergehens. Nichts in der Welt ist von ewiger Dauer und ewig unveränderlich. Alles verändert sich in einem langsamen, unaufhörlichen Prozesse. Und das ist ja genau die Auffassung der alles relativierenden historischen Denkweise. Die moderne historische Denkweise entsteht dadurch, daß sich der starke Eindruck von der Vergänglichkeit und Variabilität der uns umgebenden Erscheinungswelt, den die moderne Wissenschaft dem menschlichen Geiste aufnötigt, zu einer allgemeinen Weltanschauung verdichtet. Moderne

Wissenschaft und moderne historische Denkweise traten daher gemeinsam ihren Siegeszug durch die Welt an. Die moderne Wissenschaft bemächtigte sich allmählich aller Gegenstände der Erscheinungswelt, und in ihrem Gefolge sucht auch die historische Denkweise ihre Herrschaft allmählich über alle Gebiete der menschlichen Erfahrung auszudehnen.

In den Naturwissenschaften konnten die Tendenzen der modernen Wissenschaft verhältnismäßig leicht zur Geltung gebracht werden. Hier wurden ja offenbar Phänomene der diesseitigen Welt erforscht, und da mußte denn allmählich jeder einsehen, daß es am zweckentsprechendsten war, diese Erscheinungen möglichst durch immanente, irdische Ursachen und Gesetze zu erklären. Komplizierter lag die Sache, als die Grundprinzipien der modernen Wissenschaft auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften geltend gemacht wurden und als man auch die Phänomene des menschlichen Geistes nach den Grundsätzen der modernen Wissenschaft zu behandeln begann. Besonders bei einem Phänomen mußte sich die Frage nach dem Recht der Anwendung modern-wissenschaftlicher Grundsätze eigentümlich komplizieren, das war bei der Erforschung der Religion. Zweifellos, die Religion war ja zunächst auch nur ein irdisches Phänomen, eine Reihe von Vorgängen dieser irdischen Welt. Aber jede Religion hatte ja bisher behauptet, daß sie die transzendente Welt offenbart, daß sie eben die Welt erschließt, deren Erforschung die moderne Wissenschaft prinzipiell aufgegeben hatte. Eine radikale Anwendung der historischen Denkweise auf die Erforschung der Religion bedeutete also entweder eine völlige Beseitigung der transzendenten Welt aus der Religion, oder aber zum mindesten

eine starke Verminderung des Interesses an der transzendenten Welt.[1])

[1]) Mit diesen Ausführungen glaube ich auf meine Weise wesentlich dasselbe gesagt zu haben, was Tröltsch unter anderen Gesichtspunkten wiederholt dargelegt hat. Allerdings sagt er gelegentlich folgendes: „Auch der bloße Umschwung der Stimmung von der Jenseitigkeit zur Diesseitigkeit ist nicht die Hauptursache [der religiösen Krisis] . . . Die Ursache liegt vielmehr ganz wesentlich in der wissenschaftlichen Erschütterung der grundlegenden Ideen des bisherigen Christentums, sowohl was seine historischen Elemente anbetrifft, die wunderbare Geschichte der Offenbarung und Erlösung, als was seinen metaphysischen Glaubensinhalt betrifft, den Glauben an Vorsehung und Wunder, an das zur Menschwerdung herabsteigende göttliche Wesen, an geoffenbarte Moralgebote, an Himmel und Hölle, an die bedingungslose Macht des Geistes über den Leib, an kirchliche Institutionen und Normen. Hier liegen die eigentlichen Probleme." (Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie S. 7 f.) Der erste Satz dieser Ausführungen ist aber nur dann richtig, wenn Tröltsch den Unterschied von Jenseitigkeit und Diesseitigkeit im engeren Sinne des diesseitigen, irdischen, bzw. des jenseitigen, ewigen Lebens meint. Das Verblassen der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben ist natürlich weniger die Ursache, als eine Folge der modernen wissenschaftlichen Denkweise. Dagegen wird der Gegensatz von Diesseits und Jenseits in dem erweiterten Sinne, in welchem er von mir benutzt worden ist, durch Tröltschs Ausführungen in keiner Weise entbehrlich gemacht. In den oben zitierten Sätzen bleibt nämlich die Frage unbeantwortet: Welcher Umstand gab denn der modernen Wissenschaft überhaupt die Möglichkeit, die grundlegenden Ideen des Christentums zu erschüttern? Hierauf scheint mir doch nur die Antwort möglich zu sein: Alle jene Grundbegriffe beschrieben eben eine transzendente Welt, wie sie in der alltäglichen Erfahrung nicht erlebt wurde; deshalb wurde man, als die moderne empirische Wissenschaft emporwuchs, mißtrauisch gegen die Beschreibung dieser Welt und legte sich ernstlich die Frage vor, ob jene Welt nicht ein reines Phantasiebild sei.

Letzteres ist denn wohl auch tatsächlich Tröltschs Meinung,

Diese unabweislichen Konsequenzen der historischen Denkweise traten denn auch bei der Anwendung moderner wissenschaftlicher Prinzipien auf die Erforschung der Religion bald sehr deutlich hervor. Schleiermachers Größe besteht unter anderem wesentlich darin, daß er die exakt-wissenschaftliche Aufgabe klar erkannte, welche die Wissenschaft bei der Erforschung der Religion zu lösen hatte, und daß er infolgedessen sein ganzes Interesse auf die sorgfältige Erforschung und Analyse der diesseitigen, irdischen Phänomene, in denen die Religion subjektiv erlebt wird, konzentrierte. Er hat bekanntlich diese Aufgabe in großartiger Weise für die Darstellung und Analyse des christlichen Glaubensbewußtseins in Angriff genommen. Ebenso bekannt ist aber, wie hierbei die transzendente Welt und ihre Erkenntnis völlig zurücktrat und die christliche Glaubenslehre sich in eine Beschreibung frommer Gemütszustände verwandelte. Dieselbe Beobachtung kann man auch an anderen Werken machen, welche von unseren Modernen in der Regel als bahnbrechende theologische

denn in demselben Vortrag beschreibt er ausführlich, wie das Übernatürliche in der Religion und im Christentum allmählich immer mehr eingeschränkt wurde (S. 28 und 35 ff.), wie die moderne Wissenschaft sich den „erfahrungsmäßig vorliegenden Gebilden“ zuwandte (S. 29) und sich auf Erfahrung und Tatsachen gründete (S. 30 und 40 f.), endlich, wie hierbei die religiöse Beurteilung aus der exakten Wissenschaft verschwand, weil die einzelnen Zweige der Wissenschaft „immer nur einzelne Wirklichkeitsbestandteile in regelmäßiger Wechselwirkung mit anderen einzelnen zeigten und von sich aus keine religiösen Ideen ergaben“ (S. 30 f.). Das ist genau das, was ich oben habe darlegen wollen, nur sind dort dieselben Tatsachen unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, bzw. von Erscheinungswelt und Ding an sich betrachtet worden.

Meisterwerke der rein historischen, exakt wissenschaftlichen Darstellung genannt werden, wie z. B. Harnacks Dogmengeschichte und Wellhausens Israelitische und Jüdische Geschichte. Bei Harnack ist der transzendente Faktor in der Darstellung der Dogmengeschichte völlig verschwunden. An die Stelle des jenseitigen „Heiligen Geistes", der die Entwicklung des Dogmas nach alter kirchlicher Auffassung geleitet hat, sind rein menschliche, immanente Motive getreten: die Dogmengeschichte ist als eine lange Kette von rein diesseitigen Prozessen dargestellt. Und ebenso ist in Wellhausens Darlegung der israelitischen Geschichte fast jede Spur einer transzendenten Beeinflussung der Heilsgeschichte verschwunden. Überall wird nur Menschliches und vielfach Allzumenschliches als treibender Faktor der geschichtlichen Entwicklung dargelegt. Der einzige geheimnisvolle Punkt bleiben nach Wellhausens Auffassung die großen religiösen Persönlichkeiten. Doch wird auch hier der transzendente Faktor nicht deutlich gekennzeichnet, sondern die Darstellung beschränkt sich auf eine Schilderung des immanenten, diesseitigen Seelenlebens der großen religiösen Heroen.

Alle diese Versuche, die Geschichte und Vorgeschichte des Christentums in rein diesseitige Prozesse aufzulösen, sind notwendige Produkte der gesamten modernen wissenschaftlichen Lage und der modernen historischen Denkweise. Ihr Recht beruht darauf, daß die irdischen Vorgänge, welche wir Religion nennen, nun einmal menschliche Erlebnisse und vergängliche Ereignisse der Weltgeschichte sind. Sie unterliegen daher in vollem Maße der immanenten historischen Betrachtungsweise. Und zwar kann es da keine Ausnahme geben. Es gibt keine Religion, die

sich nur in den ewigen Sphären der transzendenten Welt abspielt. Jede Religion, auch die christliche, verwirklicht sich in einer Reihe von irdischen Prozessen. Die historische Betrachtungsweise ist daher auf alle Religionen anwendbar und muß auf alle Religionen angewandt werden.

Aber allerdings wird von hier aus nun auch das eigentliche Problem deutlich, an dessen Lösung die Entscheidung über die Alleinberechtigung der rein historischen Erforschung der Religion hängt. Dieses Problem läßt sich in folgende Doppelfrage formulieren: Ist denn nun die Reihe irdisch immanenter Ereignisse alles, was wir von der Geschichte der Religionen auszusagen haben? Läßt sich die Behauptung der Religionen, daß sich in ihnen eine transzendente Welt offenbart, ohne weiteres als gleichgültig oder irrig beiseite schieben?

Eine große Zahl moderner Forscher wird diese Fragen unbedingt bejahend beantworten. Alle diejenigen, für welche Religion nur Illusion und Pfaffenbetrug ist, — und ihrer gibt es heute nicht wenige, — werden die Aufgabe der Religionswissenschaft auf die Schilderung und Analyse der irdischen, psychischen Phänomene beschränken und nichts von Einwirkungen einer transzendenten Welt wissen wollen. Und ihnen werden sich auch die vielen Positivisten anschließen, welche die (möglicherweise existierende) transzendente Welt für schlechthin unerkennbar halten. Obgleich unter den letzteren viele der Religion wohlwollend gegenüberstehen und die religiösen Regungen des Gemütes für einen wertvollen und unentbehrlichen Bestandteil des menschlichen Seelenlebens halten, so wird

doch keiner von ihnen zugeben, daß sich in der Religion eine transzendente Welt mit genügender Deutlichkeit offenbart. Für alle diese Forscher ist natürlich die Forderung der rein historischen Untersuchung religiöser Phänomene nur selbstverständlich. Die Religionswissenschaft kann von diesem Standort aus nur die Erforschung eines irdischen Phänomens, d. h. ein wichtiger Abschnitt der Psychologie und Anthropologie sein.

Für die Theologie kommt diese Gruppe von Forschern kaum in Betracht, da es für Forscher dieser Art eigentlich überhaupt keine Theologie gibt. Theologen können diesen Standpunkt unmöglich einnehmen. Wer sich dieser Gruppe anschließt, wird wohl stets auf Mitarbeit innerhalb der Grenzen der theologischen Fakultät verzichten. Anders steht es bei einer zweiten Gruppe von Forschern, welche die oben gestellten Fragen nur bedingt bejaht. Für diese Gruppe besteht die Religion allerdings wesentlich aus immanenten historischen Erscheinungen, aber in den irdischen religiösen Erscheinungen offenbart sich doch eine transzendente, überirdische Welt. Allerdings ist diese transzendente Welt nirgends mit voller und klarer Deutlichkeit greifbar. Sie schimmert nur durch die historischen religiösen Vorgänge hindurch, hier deutlicher, dort nebelhaft. Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung sind und bleiben daher immer nur die diesseitigen, irdischen religiösen Vorgänge. Aber die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Vorgängen vermag doch zur Überzeugung zu führen, daß es hinter den irdischen Religionen eine transzendente Gotteswelt gibt, mit welcher der Mensch im religiösen Erlebnis in Berührung tritt. Dieser Standpunkt ist heute in theologischen Kreisen weit verbreitet; fast alle

die Heroen der historisch-kritischen Theologie vertreten bewußt oder unbewußt diese Meinung.

Tröltsch hat diesen Standpunkt energisch auf die Dogmatik angewandt, und hierin liegt die Bedeutung seines Reformplans für die theologische Wissenschaft.[1] Wenn die bisher beschriebenen Antworten auf die oben gestellten Fragen die einzig möglichen sind, so hat Tröltsch das Zukunftsprogramm der Dogmatik geschrieben. Er hat mit seinen Forderungen zweifellos recht, solange man annimmt, daß es im wesentlichen dieselbe transzendente Welt ist, die sich in den verschiedenen Religionen mit verschiedener Deutlichkeit erschließt. Wenn es genau die gleiche Gottesmacht ist, die sich in allen Religionen offenbart, — wenn auch in verschiedener Intensität und Klarheit, — dann darf vor dem Forum der Wissenschaft keine der historischen Religionen darauf Anspruch erheben, die absolute Religion zu sein. Dann hat jede einzelne historische Religion nur einen geringen individuellen Wert, das eigentlich Wertvolle an ihr ist nur, daß sie das eine grundlegende, religiöse Erlebnis, die lebendige Berührung mit der absoluten Gottesmacht, vermittelt. Ob man diese Berührung als Buddhist, als Christ, oder als Parsist erlebt, ist letztlich gleichgültig, höchstens kann man sagen, daß die eine historische Religion geeigneter ist, zu diesem einen Grunderlebnis zu führen, als die andere. Nur dann, wenn sich in einer Religion ein ganz neues Gebiet der transzendenten Welt erschließt,

---

[1]) Tröltsch sagt selbst gelegentlich, daß seine Untersuchungen ein Versuch seien, die Forschungsmethode Wellhausens und anderer ähnlich gerichteter Theologen in die Theorie zu übersetzen (Zeitschrift für Theologie und Kirche VI, S. 102), womit er die Bedeutung seiner Arbeiten zweifellos richtig beurteilt hat.

das in allen anderen Religionen verschlossen bleibt, wenn in einer Religion die sich offenbarende Gottesmacht eine ganz neue Seite zeigt und zwar ihr eigentliches Wesen, so daß nur in dieser einen Religion das wahre Wesen der sich offenbarenden Gottesmacht erschlossen werden kann, und vor allen Dingen, wenn diese einzigartige, von aller sonstigen religiösen Offenbarung schlechthin verschiedene Offenbarung der Gottesmacht in untrennbarer Verbindung mit gewissen historischen Ereignissen steht, — nur dann ist noch eine dritte Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen möglich. Dann haben wir wenigstens von einer Religion mehr auszusagen, als eine Reihe von diesseitigen, immanenten Vorgängen. Dann tritt in einer Religion das Transzendente soweit greifbar in die Geschichte ein, daß man in der Geschichte dieser einen Religion nicht nur mit einem undeutlichen transzendenten Hintergrunde der diesseitigen religiösen Vorgänge, sondern direkt mit transzendenten Größen operieren kann. Damit ist denn auch der historische Relativismus an einer Stelle durchbrochen und außer Kraft gesetzt, wodurch natürlich der ganze Reformplan Tröltschs hinfällig wird.[1]) Es fragt sich aber nur, gibt es

[1]) Diese Fragestellung ist von Tröltsch selber durchaus richtig formuliert worden, indem er nicht müde wird zu betonen, daß die traditionelle absolutistische Auffassung des Christentums im Recht ist, sobald für das Christentum eine schlechthin einzigartige, supranaturale Offenbarung Gottes nachgewiesen werden kann. (Vgl. z. B. die besonders eingehende Erörterung dieses Punktes Zeitschrift für Theologie und Kirche VIII, S. 1 ff. und Über historische und dogmatische Methode S. 97 ff.)

eine solche Religion? Oder richtiger, da für uns ja nur die Frage Interesse hat, ob das Christentum diese Religion ist: Vermag das Christentum dieses Postulat zu erfüllen?

Als das Christentum seinen Eroberungszug durch die antike Welt antrat, da war der Grundton des Christentums die paradoxe Kunde: Ein Mensch, der in Palästina gelebt hat und gestorben ist, ist auferweckt und zu göttlicher Herrlichkeit erhöht worden.[1] Dieser Mensch, Jesus von Nazareth, ist der allmächtige Herr der Welt, er ist Gott und als Gott zu verehren und anzubeten.[2] Ja, die christliche Überlieferung wußte sogar auszusagen, er selbst habe sich schon in seinem Erdenleben Gott zur Seite gestellt, er habe selbst behauptet, daß er Gott gleich sei.[3] Wenn diese paradoxe Verkündigung buchstäblich wahr ist und den Tatsachen entspricht, dann ist das oben aufgestellte Postulat erfüllt. Wenn die menschliche Person Jesu zugleich allmächtiger Gott ist, der allgegenwärtig die Welt beherrscht, dann ist tatsächlich ein Punkt gegeben, wo das Absolute und Transzendente mit dem Historischen und Immanenten untrennbar verknüpft ist, wo das Unzeitliche und Ewige mit dem Zeitlichen und Vergänglichen unauflöslich verbunden ist. Wenn Jesus Christus, der auferweckte Herr, jetzt der Gott seiner Gemeinde ist, der unsichtbar allezeit bei ihr gegenwärtig ist,

---

[1]) Vgl. als besonders charakteristische Stellen Act. 2, 24. 36; 3, 15; 4, 10; 5, 30f.

[2]) Act. 1, 24; 7, 59f.; Röm. 1, 4; 8, 34; 9, 5; 10, 9. 13; I Kor. 1, 2 verglichen mit Act. 9, 14. 21; I Kor. 8, 5f.; II Kor. 12, 8f.; I Joh. 5, 14f.; Apok. 22, 20; Joh. 20, 28.

[3]) Vgl. z. B. Joh. 14, 1. 14; 17, 5; 5, 23.

wenn gerade diese eine menschliche Persönlichkeit im Christentum das ewige, transzendente Objekt des religiösen Erlebnisses ist, wenn die menschliche Persönlichkeit Jesu zugleich die Gottesmacht ist, deren Berührung im Christentum fort und fort erlebt wird, — dann besitzt das Christentum die postulierte einzigartige Offenbarung der transzendenten Welt, die unauflöslich mit gewissen historischen Vorgängen verknüpft ist.

Für Theologen, welche es wagen, noch heute der paradoxen Verkündigung der Apostel Glauben zu schenken, ergeben sich aus ihr eine Anzahl von Konsequenzen, welche sowohl der dogmatischen Arbeit ihre volle Selbständigkeit geben, als auch dem historischen Relativismus in der Theologie Schranken setzen.

Erstens ergibt sich, daß das Christentum seinem Wesensgehalte nach für alle Zeiten unveränderlich ist. Wenn der Mensch Jesus Christus zugleich der ewige Gott und Herr seiner Gemeinde ist, dann ist das Christentum die absolute Religion. Wenn man dem gegenüber auf die Tatsache verweist, daß das Christentum bereits eine lange Entwicklung durchgemacht hat, daß uns also die Geschichte eine ständige Fortentwicklung und eine starke Variabilität des Christentums lehrt, so ist darauf zu erwidern: Freilich wird sich das Christentum immer wieder verändern und entwickeln; in immer neuen Formen wird die Christenheit erleben, daß Christus Herr und Gott ist, und vor allen Dingen wird die Theologie immer wieder in neuer Weise dieses Geheimnis des Glaubens denkend zu durchdringen suchen. Aber der grundlegende Tatbestand der christlichen

Religion bleibt ewig unverändert und muß ewig unverändert bleiben, denn die spezifische Grundlage des Christentums ist eine ewige Größe der transzendenten Welt, die dem historischen Relativismus nicht unterworfen ist: die göttliche Herrschergestalt unseres erhöhten Heilandes. Wir verstehen von hier aus beides, sowohl daß das Christentum ganz und gar den Gesetzen der historischen Entwicklung unterworfen ist, als auch daß es ganz und gar übergeschichtlich und unveränderlich ist. Der Glaube der Christen ist eine historische, diesseitige Erscheinung, die sich im wechselnden Verlaufe der Geschichte überaus verschieden gestaltet hat und sicher noch überaus verschieden gestalten wird: das Christentum, wie es von Menschen erlebt wird, ist eine variable, ständig wechselnde Erscheinung. Der Herr der Christenheit aber, dessen Gemeinschaft in diesen wechselnden religiösen Erlebnissen gesucht und gefunden wird, ist stets derselbe und muß stets derselbe bleiben, da er ewiger Gott ist.

Die Gemeinschaft mit dem erhöhten Heiland kann natürlich nur innerhalb der christlichen Religion erlebt werden. Keine andere Religion verkündigt die Gegenwart Jesu Christi, weswegen auch in keiner anderen Religion die Nähe des Auferstandenen Gegenstand des religiösen Glaubens werden kann. Damit rückt das Christentum hinaus aus der Reihe aller anderen Religionen und gewinnt eine spezifische Eigenart, die über das allgemeine Urdatum allen religiösen Lebens weit hinausgeht. Zwar will ich nicht in Abrede stellen, daß es Parallelen hierzu auch auf heidnischem Gebiete gibt. Von Buddha behauptet bekanntlich ein Teil seiner Gläubigen Ähnliches, wie die Christen von Christus. Ich halte es auch keineswegs für ausgeschlossen, daß ein

buddhistischer Theologe, der solchen Behauptungen Glauben schenkt, von seinem Standpunkte aus in ähnlicher Weise für die Absolutheit der buddhistischen Religion argumentieren darf. Aber es ist scharf hervorzuheben, daß es sich bei diesen Parallelen um ein Entweder-oder handelt: entweder ist Buddha (oder sonst ein heidnischer Religionsstifter) der Gott der absoluten Religion, oder Christus. Sobald die Fragestellung soweit zugespitzt ist, wie es hier geschehen ist, so hat man zu wählen und sich entweder für den einen, oder für den anderen zu entscheiden. Die Jünger des einen haben in Wahrheit einen Heiland, der unsichtbar allezeit bei ihnen ist, die anderen irren sich, wenn sie ein Gleiches von ihrem Heilande annehmen. Das ist eine völlig andere Fragestellung, als auf dem Gebiete der allgemeinen Religionswissenschaft. Die vergleichende Religionswissenschaft und allgemeine Religionsphilosophie sucht festzustellen, was auf dem ganzen Gebiete der Religionsgeschichte gemeinsam ist; sie konstatiert, daß die Berührung mit der ewigen Gottesmacht das Grunderlebnis der Religion ist, das in allen Religionen in verschiedenem Grade der Deutlichkeit erlebt wird. Hier dagegen handelt es sich um den Anspruch einer einzelnen, historischen Religion, eine Gottesoffenbarung über das allgemeine religiöse Erlebnis hinaus zu besitzen.

Und hiermit sind wir bereits zu der zweiten Konsequenz gelangt, welche sich aus dem oben dargelegten Evangelium der Apostel ergibt. Wir gewinnen aus ihm eine völlig selbständige christliche Dogmatik. Wenn jene einzigartige Tatsache, daß der Mensch Jesus gegenwärtig allmächtiger Gott ist, anerkannt wird,

dann erheben sich für das christliche Denken immer wieder von neuem alle die Probleme, welche von jeher den Gegenstand der christlichen Dogmatik gebildet haben. Die Frage nach dem Verhältnis der Gottheit Jesu Christi zu dem Vatergotte, dem Jesus in seinem irdischen Leben diente und zu dem er in schweren Stunden seines Lebens betete, wird immer wieder zu Spekulationen in der Richtung des trinitarischen Dogmas führen. Das Nachdenken über die Formel: Der Mensch Jesus ist allmächtiger Gott, wird immer wieder zu irgend einer Form der Christologie Veranlassung bieten; solange es einen Glauben an die Gottheit Jesu Christi gibt, werden sowohl die beiden Haupttypen der Christologie, die Lehre von der Inkarnation und Kenose des Logos einerseits und die Lehre von der Adoption und Vergottung des Menschen Jesus anderseits, als auch mannigfaltige Mischformen dieser beiden Lehren in der christlichen Dogmatik lebendig bleiben. Die nachdenkende Betrachtung des Lebens und der Taten des Sünderheilandes, der uns als allmächtiger Gott unsere Sünde vergibt, wird immer wieder den Stoff zu dogmatischen Erörterungen über die Mittel und Wege, durch welche diese Sündenvergebung möglich wurde, d. h. zu einer Theorie über das Werk Christi liefern usw. Freilich ist damit nicht gesagt, daß die Dogmatik der Zukunft stets nur eine Reproduktion der in der Geschichte entstandenen dogmatischen Formeln sein wird. Die Dogmatik ist ganz ebenso wie das religiöse Erlebnis der Christen ein variables Element in der Geschichte des Christentums. Wie die Christenheit in immer neuen Formen erlebt, daß Christus Herr und Gott ist, ebenso wird sie sich auch in immer neuen Formen mit den ewigen Problemen beschäftigen, welche durch dieses eigenartige Er-

lebnis dem menschlichen Denken gestellt werden. Es ist sehr wohl möglich, daß diese Formen bald stark von den eben gebräuchlichen Formen abweichen werden. Aber anderseits gewinnt die Dogmatik doch von jener Grundtatsache aus den festen Punkt, der in aller christlichen Dogmatik stets unverändert bleiben muß, sofern sie christliche Dogmatik im Sinne des Urchristentums sein will. Von dieser Grundtatsache aus weiß sich der moderne Dogmatiker eins mit der dogmatischen Tradition unserer Kirche, er weiß, daß seine Dogmatik in demselben Geiste geschrieben ist, in welchem unsere Väter sie schrieben. Denn die Grundtatsache der christlichen Religion ist hüben und drüben die gleiche, nur die Form der denkenden Durcharbeitung der mit dieser Grundtatsache gesetzten Probleme ist eine verschiedene. [1]) Von hier aus wird die Frage nach

---

[1]) Von hier aus ergibt sich die richtige Beurteilung der Unterscheidung einer rein wissenschaftlichen und einer kirchlichen Methode in der Theologie, wie sie in dem oben angeführten Buche von Bernoulli vorgeschlagen wird. Diese Unterscheidung verhüllt den eigentlichen Gegensatz, welcher die Spannung in der heutigen wissenschaftlichen Lage verursacht, nämlich den Gegensatz von Glauben und Unglauben, bzw. von Supranaturalismus und Naturalismus. (Vgl. hierzu das ähnliche Urteil in Tröltschs Rezension des genannten Buches, Göttingische gelehrte Anzeigen 1898, S. 428 f.) Die Frage nach der Kirchlichkeit der Theologie kommt erst in zweiter Linie in Betracht. In erster Linie hat die Theologie der Wahrheit und ihr allein zu dienen, in zweiter Linie erst steht sie in dem Dienst der Kirche, sofern letztere eben die Wahrheit vertritt. Konflikte entstehen dadurch, daß nur die gläubige Theologie die traditionelle Kirchenlehre mit gutem Gewissen als Wahrheit ansehen darf, während die ungläubige Theologie tatsächlich jedes Verständnis für die religiöse Wurzel des kirchlichen Dogmas verloren hat und in unüberbrückbarem Gegensatz zu den Forderungen der Kirche steht. Dieser Riß kann

der Einführung der Religionsgeschichte in die Dogmatik zu einer untergeordneten Frage. Es ist durchaus möglich, in der christlichen Dogmatik von einer Untersuchung des Gesamtphänomens der Religion auszugehen und zuerst das Christentum mit dem Maßstabe der nichtchristlichen Religionen zu messen, ohne daß die Selbständigkeit des christlichen Glaubens gefährdet wird. Ja, man kann sogar zugestehen, daß die gegenwärtige wissenschaftliche Lage gebieterisch fordert, religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchungen in die Dogmatik aufzunehmen, und wird doch nicht befürchten müssen, daß der genuin christliche Charakter der Dogmatik über den religionsphilosophischen Untersuchungen verloren geht. Denn solange jene Grundtatsache des Christentums festgehalten wird, bleibt die religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Betrachtung doch nur der Vorhof, in dem sich die Heiden drängen; in das innere Heiligtum der christlichen Religion dringt keine der Religionen der Menschheit: hier herrscht nur Christus und sein Reich.[1])

durch alle Vermittlungsversuche nur verdeckt, nicht aber geheilt werden. Er wird erst dann beseitigt sein, wenn entweder eine neue Kirche entsteht, welche das alte supranaturale Dogma abschafft und die Dogmen der modernen historischen Denkweise sich ganz zu eigen macht, oder wenn die Theologie dahin gelangt, sich wieder entschlossen zum Glauben an die supranaturalen Faktoren des christlichen Heilsglaubens zu bekennen.

[1]) Man kann hier noch die Frage aufwerfen, inwiefern eine Dogmatik, wie sie oben beschrieben wurde, den Anspruch machen kann, eine Wissenschaft zu sein. In dem besonderen Sinne, welchen der Begriff „Wissenschaft“ in der modernen, empirisch-exakten Forschung gewonnen hat, ist sie natürlich keine Wissenschaft, darüber sollte man sich keiner Täuschung hingeben. Gemäß unseren Aus-

Als dritte Konsequenz aus dem Glauben an die Gottheit Jesu Christi gewinnen wir

---

führungen über das Wesen der modernen Wissenschaft kann es im Sinne der exakten Wissenschaft nur eine Wissenschaft von der Religion oder eine Wissenschaft vom christlichen Glauben geben, nicht aber eine Wissenschaft von der transzendenten Welt, denn nur die beiden erstgenannten Gebiete fallen in das Bereich der diesseitigen, täglich erfahrbaren und beobachtbaren Welt. Erörterungen über innergöttliche Verhältnisse, wie sie durch die Annahme der Gottheit Jesu Christi notwendig werden, fallen selbstverständlich völlig aus dem Rahmen streng wissenschaftlicher Erörterungen im modernen Sinne dieses Wortes. (Vgl. hierzu die lehrreiche Abhandlung von Otto Ritschl, Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation. Zeitschrift für Theologie und Kirche XII, 1902, S. 202ff. und 255ff., besonders S. 210f.) Hieran kann auch die jüngste Verteidigung der Wissenschaftlichkeit der Dogmatik durch Kaftan (Zur Dogmatik. Zeitschrift für Theologie und Kirche XIII, 1903, S. 119ff.) nichts ändern. Auch die Dogmatik, welche Kaftan vertritt, ist keine strenge Wissenschaft im Sinne moderner exakter Forschung. Solange die Dogmatik nur die Glaubenserkenntnis beschreibt, wie sie im christlichen Glauben beschlossen liegt, ist sie in der Tat eine Wissenschaft im modernen Sinne des Wortes; solange handelt es sich in ihr tatsächlich „um die objektive wissenschaftliche Aufgabe, eine gegebene Erkenntnis aus feststehenden Prinzipien abzuleiten" (a. a. O. S. 122). Sobald aber die Behauptung hinzutritt, daß sich in diesem Glauben wirklich eine transzendente Welt erschließt, daß Gott oder die göttliche, transzendente Welt „die objektivste aller Realitäten" ist (a. a. O. S. 131), so ist damit die Grenze streng wissenschaftlichen Erkennens zweifellos überschritten. Diese Behauptung kann nicht mehr an den alltäglichen Ereignissen der uns umgebenden Welt verifiziert werden und liegt daher nicht mehr im Rahmen dessen, was streng wissenschaftlich behauptet und bewiesen werden kann.

Eine andere Frage ist, ob nicht die christliche Dogmatik nach wie vor darauf Anspruch machen darf, in einem weiteren Sinne für Wissenschaft zu gelten. Zunächst ist zu betonen, daß die oben beschriebene Dogmatik die Wissenschaft von der Religion und vom

prinzipielle Grenzen für die rein historische Erforschung der Geschichte des Christentums. Zunächst ist zuzugeben, daß das Christentum in allen Stadien seiner Entwicklung voll und ganz eine diesseitige, irdische Erscheinung ist. Das Christentum unterliegt demnach in

---

christlichen Glauben (bzw. von der christlichen Gewißheit), welche man auch im modernen Sinne exakt gestalten kann, umschließt. Der erste grundlegende Teil der Dogmatik, etwa das, was man mit dem traditionellen Ausdruck „Prinzipienlehre“ zu bezeichnen pflegt, hat sich fast ausschließlich mit dieser Wissenschaft zu beschäftigen und mit besonderer Sorgfalt diejenigen Erscheinungen der diesseitigen Welt zu studieren, auf Grund deren wir in der speziellen Dogmatik die Grenzen der diesseitigen, immanenten Welt überschreiten. Der zweite, spezielle Teil der Dogmatik, die eigentliche christliche Dogmatik im traditionellen Sinne dieses Wortes, hat dann allerdings den Versuch zu wagen, die transzendente Welt zu schildern, wie sie sich in den (im ersten Teile untersuchten) diesseitigen Phänomenen offenbart und erschlossen hat. Obgleich nun dieser zweite Teil vom Standort der modernen Wissenschaft aus zweifellos eine Grenzüberschreitung ist, so ist doch ebenso zweifellos, daß die christliche Dogmatik zur Schilderung der transzendenten Welt alle Mittel benutzt, welche wissenschaftlich geschultes Denken bietet, so daß sie immerhin auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben darf. In diesem Sinne wird man auch den zweiten Teil der Dogmatik als Wissenschaft bezeichnen dürfen.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß die Theologie nicht die einzige Wissenschaft ist, welche über den Rahmen der strengen, exakten Wissenschaft hinübergreift. Genau dasselbe tut auch die Philosophie. „Wir wissen heute, daß sie uns keine strenge Wissenschaft bieten kann, daß in jedem rechten Philosophen etwas vom Propheten steckt, daß er uns begeistert und begeisternd ein Ideal verkündigen, aber nicht demonstrieren kann. Der Philosoph steht da nicht anders zur Sache, als der Theolog.“ (Kaftan, a. a. O., S. 252, vgl. auch Jerusalem, Einleitung in die Philosophie,[2] Wien und Leipzig 1903, S. 12 f.)

vollem Maße der historischen Betrachtungsweise, jede Epoche der Geschichte des Christentums kann und soll nach historischer Methode bearbeitet werden. Die historische Methode kann sogar in vielen Fällen auch von solchen Forschern segensreich gehandhabt werden, welche den Glauben an die Gottheit Jesu Christi in der oben beschriebenen Weise nicht teilen. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß die Forscher aller Richtungen, angefangen von den Christusgläubigen in unserem Sinne bis hinab zu den völlig Ungläubigen, ein weites Feld gemeinsamer historischer Arbeit haben, nämlich die Feststellung der irdischen Tatsachen, auf Grund deren die christliche Religion entstand und zu den verschiedenen Zeiten ihres Bestehens erlebt worden ist.[1]) Sehr viele immanente Bestandteile des Christentums können unabhängig vom Glaubensstandpunkte des Forschers als einfache Fakta der Geschichte von Gläubigen und Ungläubigen in gleicher Weise festgestellt und beschrieben werden. Allerdings wird die religiöse Beurteilung der Tatsachen in sehr vielen Punkten eine durchaus verschiedene sein, aber die Konstatierung der Tatsache ist davon

---

[1]) Es ist demnach nur für die theologische Fakultät richtig, wenn Jülicher sagt: „Leute, deren Mithineinreden wir uns verbitten, sind solche, die alle Religion für ein Angstproduct oder Pfaffenbetrug halten, für ein erbärmliches Überbleibsel einer längst überwundenen Entwicklungsstufe des Menschengeistes.“ (Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte. Marburg 1901, S. 10.) Darstellungen der Religionsgeschichte und der biblischen Geschichte vom Standpunkte radikalen Unglaubens aus sind keineswegs völlig nutzlos, sondern sie lehren uns, schärfer zu scheiden zwischen dem, was tatsächlich historisch feststeht, und dem, was das Glaubensauge zwischen den Zeilen der historischen Quellen liest.

häufig unabhängig, wenn es sich nur um die Feststellung eines diesseitigen, rein irdischen Phänomens handelt. So ist z. B. der gemeinsame Boden, auf dem der ungläubige und der gläubige Forscher bei der historischen Erforschung der Auferstehungsberichte stehen, das psychische Erlebnis der Jünger, auf Grund dessen die Jünger behaupteten: Der Heiland lebt. Die Beschreibung dieses Erlebnisses wird bei einem ungläubigen Forscher im wesentlichen ebenso ausfallen, wie bei einem gläubigen, wenn beide gewöhnt sind, gewissenhaft mit den Aussagen der historischen Quellen umzugehen. Aber allerdings wird die Beurteilung dieser Erlebnisse auf beiden Seiten total verschieden ausfallen. Der Ungläubige wird sagen: Die Jünger waren halluzinierende Visionäre und Ekstatiker, ihre Visionen sind Einbildungen; der Christusgläubige in unserem Sinne wird sagen: Die Jünger haben wirklich den auferstandenen Herrn gesehen und mit ihm verkehrt. Demnach ergibt sich als erste prinzipielle Grenze gegenüber der rein historischen, immanenten Auffassungsweise, daß der Christusgläubige in unserem Sinne jede Beurteilung des historischen Tatbestandes als irrig abweist, welche von jenem grundlegenden transzendenten Faktor des Christentums absieht. Bei der Beurteilung der geschichtlichen Ereignisse des Christentums ist der Glaube an den auferstandenen, unsichtbar mit göttlicher Macht fortwirkenden Heiland energisch in Anschlag zu bringen; dagegen ist auf dem Gebiete der rein tatsächlichen Beschreibung historischer Ereignisse eine weitgehende Übereinstimmung und Zusammenarbeit möglich.

Indessen gibt es für den gläubigen Theologen noch eine zweite Grenze der rein historischen Betrachtungsweise. Die bisher festgestellte Grenze wäre die einzige,

wenn unser historisches Material zur Erforschung der Entstehungsgeschichte des Christentums so vollständig wäre, daß alle wesentlichen irdischen Vorgänge der Heilsgeschichte dokumentarisch festgestellt werden könnten. Dann würden in der Tat der Gläubige und der Ungläubige sich in gleicher Weise der Autorität der Tatsachen beugen müssen, die Feststellung der Tatsachen wäre eine völlig unparteiische, gemeinsame Arbeit, bei welcher der persönliche Glaubensstandpunkt des Forschers keine wesentliche Bedeutung hätte. Aber es ist ja nur allzu deutlich, daß unser Quellenmaterial zur Erforschung der biblischen Geschichte solchen Anforderungen auch nicht annähernd entspricht. Jeder Theologe, der sich nur ein wenig mit den modernen Forschungen über den Ursprung der einzelnen biblischen Bücher bekannt gemacht hat, weiß, in wie geringem Umfange wir für die entscheidenden Tatsachen der Heilsgeschichte über gleichzeitige, dokumentarische Berichte verfügen. Angesichts dieser Sachlage darf man wohl ernstlich fragen: Ist es überhaupt möglich eine biblische Geschichte zu schreiben, welche den Anforderungen der modernen Geschichtswissenschaft entspricht? Können nicht vielmehr bei dem überaus lückenhaften und spärlichen Quellenmaterial nur einige winzige Fragmente der biblischen Geschichte in das helle Licht der streng historischen Forschung gerückt werden? Wird nicht für den größten Teil der biblischen Geschichte das Resultat einer wirklich unparteiischen und voraussetzungslosen Geschichtsforschung ein „Ignorabimus“ sein? Mir scheint es in der Tat so zu sein; ich habe immer nur mit Staunen und Verwunderung das Gebahren unserer modernen Forscher beobachten können, welche einerseits die Mangelhaftigkeit des Quellenmaterials durch kritische

Aufklärung seiner Entstehungsverhältnisse täglich deutlicher nachweisen und anderseits doch ein einigermaßen sicheres historisches Bild der biblischen Geschichte entwerfen zu können meinen. Hoffentlich ist der Tag nicht mehr allzu fern, wo der Nimbus der Wissenschaftlichkeit zerstört wird, mit welchem derartige „historische" Konstruktionen der biblischen Geschichte heute in der Regel umgeben werden. Ein dokumentarisch beglaubigtes, streng wissenschaftlich konstruierbares Gesamtbild der biblischen Geschichte gibt es nicht und kann es wegen der Beschaffenheit des Quellenmaterials nicht geben.

Wenn dieser Satz richtig ist, dann eröffnet sich für die subjektive Glaubensstellung des Historikers ein weiter Spielraum. Die Darstellung der biblischen Geschichte muß sich in der Regel an Sekundärquellen halten, von denen wir meist nicht wissen, ob und wie weit sie die berichteten Ereignisse entstellen. Bei dieser Sachlage sind offenbar die verschiedensten Werturteile über die Glaubwürdigkeit der Sekundärquellen möglich. Solche Werturteile hängen aber ganz wesentlich vom Glaubensstandpunkt des forschenden Historikers ab. Wenn der supranaturale, transzendente Faktor der christlichen Religion als Tatsache mit in Rechnung gebracht wird, dann wird das allgemeine Urteil über die Glaubwürdigkeit der vorhandenen Überlieferung ein wesentlich anderes sein, als wenn der transzendente Faktor von vornherein geleugnet wird. Überall dort, wo die historischen Quellen von einem direkten Eingreifen des transzendenten Faktors in die Geschichte reden, ist die allgemeine Geschichtsforschung, welche sich ausschließlich an die immanenten, diesseitigen Ereignisse hält, mißtrauisch und erwägt die Möglichkeit, daß der irdische Vorgang,

welcher beschrieben werden soll, sagenhaft entstellt ist. Hingegen rechnet die christliche Beurteilung des geschichtlichen Stoffes durchaus ernstlich mit der Möglichkeit außerordentlicher Ereignisse und deutlicher Wirkungen des transzendenten Faktors; in erster Linie natürlich auf dem Gebiete, wo Geschichtliches und Transzendentes aufs innigste vereint sind, nämlich auf dem Gebiete des irdischen Lebens Jesu, dann aber auch in der zu Jesu hinführenden Geschichte des Volkes Israel und sogar auf dem ganzen Gebiete der Kirchengeschichte. Es ergibt sich demnach doch ein ganz erheblich verschiedenes Bild der Vergangenheit, je nachdem, ob wir wirklich Ernst machen mit der Grundbehauptung der apostolischen Predigt oder nicht. Wer den Glauben hat, daß in Christo wirklich der ewige Sohn Gottes Fleisch geworden ist, der wird viele Züge des Geschichtsbildes, welches die biblischen Schriften entwerfen, für völlig richtig und den Tatsachen entsprechend halten, während eine Kritik, welche diesen Glauben nicht teilt, dieselben Züge als Sage und Legendenbildung beurteilt und beurteilen muß. Mit dem Glauben an die Gottheit Christi ändert sich also nicht nur die Beurteilung des rein historisch zu ermittelnden Tatsachenmaterials, sondern auch der Umfang des historisch glaubwürdigen Tatsachenmaterials ist je nach dem Glaubensstandpunkt des forschenden Historikers durchaus verschieden.

Sobald man sich aber diesen Sachverhalt klar gemacht hat, wird man sich nicht scheuen, bei der historischen Erforschung der biblischen Geschichte energisch den Standpunkt des Glaubens geltend zu machen und die biblische Geschichte so darzustellen, wie sie sich dem Auge des gläubigen Forschers darbietet. Dieses Verfahren ist nur

dann „unwissenschaftlich“, wenn es dokumentarisch beglaubigte, zweifellose Fakta der Geschichte ignoriert oder verändert. Solange man sich aber in der Sphäre von Konstruktionen und Wahrscheinlichkeitsurteilen bewegt, hat der Glaube genau dasselbe Recht, seine Forderungen geltend zu machen, wie der Unglaube. Der Unglaube hat keineswegs a priori die Prärogative der Wissenschaftlichkeit für sich. Für die christliche Gemeinde ist eine wissenschaftliche Erforschung der biblischen Geschichte vom Standorte des Glaubens aus ein dringendes Bedürfnis. Der Christ kann nicht umhin zu behaupten, daß das übergeschichtliche Geschichtsbild des Glaubens nirgends in Widerspruch steht mit dem wirklichen, irdischen Verlauf der Heilsgeschichte.[1]) Die positive wissenschaftliche Theologie

---

[1]) Vgl. hierzu die schöne Abhandlung von Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. [2] Leipzig 1896. Mit Recht betont Kähler, daß der geglaubte, übergeschichtliche Christus eben zugleich der geschichtliche Christus gewesen ist. „Der wirkliche, d. h. der wirksame Christus, der durch die Geschichte der Völker schreitet, mit dem die Millionen Verkehr gehalten haben in kindlichem Glauben, mit dem die großen Glaubenszeugen ringend, nehmend, siegend und weitergebend Verkehr gehalten haben — der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus. Der gepredigte Christus, das ist aber eben der geglaubte; der Jesus, den wir mit Glaubensaugen ansehen in jedem Schritte, den er tut, in jeder Silbe, die er redet; der Jesus, dessen Bild wir uns einprägen, weil wir darauf hin mit ihm umgehen wollen und umgehen, als mit dem erhöheten Lebendigen. Aus den Zügen jenes Bildes, das sich den Seinigen in großen Umrissen hier, in einzelnen Strichen dort tief eingeprägt und dann in der Verklärung durch seinen Geist erschlossen und vollendet hat, — aus diesen Zügen schaut uns die Person unsres lebendigen Heilandes an, die Person des fleischgewordenen Wortes, des offenbaren Gottes“ (a. a. O. S. 66).

hat diese Behauptung als richtig nachzuweisen, soweit das bei der Beschaffenheit des Quellenmaterials möglich ist. Wo ein positiver Beweis nicht möglich ist, da hat sie wenigstens den Wahn zu zerstören, als ob alle die kritischen Konstruktionen der biblischen Geschichte, die wir in den letzten Jahrzehnten erlebt haben, nur auf unanfechtbaren historischen Tatsachen beruhten. Natürlich hat das unter konsequentester Anwendung der Hilfsmittel moderner historischer Forschungsmethoden und unter sorgfältigster Berücksichtigung alles dessen, was nun einmal historisch zweifellos feststeht, zu geschehen. Die gläubigen Darstellungen der biblischen Geschichte müssen auf der Höhe wissenschaftlicher Forschung stehen, sonst darf man sich über die Geringschätzung nicht wundern, welche heute in weiten Kreisen derartigen Darstellungen entgegengebracht wird. Auch bei strengster Beobachtung aller wissenschaftlicher Anforderungen bleibt in der Erforschung der biblischen Geschichte noch Spielraum genug, um bewußterweise über die dürftigen Fragmente hinauszugehen, welche die streng wissenschaftliche Forschung bietet, und um hierdurch den Postulaten des Glaubens gerecht zu werden.

Endlich ist es vielleicht nicht unwichtig, kurz auch noch auf eine vierte Konsequenz aufmerksam zu machen, welche sich aus der Anerkennung der Gottheit Christi ergibt. Die Heilige Schrift gewinnt nämlich von hier aus die autoritative Stellung wieder, welche ihr die historisch-kritische Forschungsmethode allmählich zu nehmen droht. Wenn das allen Religionen gemeinsame Grunderlebnis die Tatsache ist, welche die transzendente Welt erschließt, dann ist die Bibel nur ein heiliges Buch neben

anderen heiligen Büchern. Wenn aber nur in der Person Jesu Christi die jenseitige, ewige Gotteswelt sich so erschließt, wie sie wirklich ihrem Wesen nach beschaffen ist, wenn wir infolgedessen im Christentum eine ganz spezifische, einzigartige Gottesoffenbarung annehmen dürfen, dann hat selbstverständlich das Buch, welches die Urkunden des Lebens Christi und der Entstehungsgeschichte des Christentums enthält, für alle Zeiten grundlegende und autoritative Geltung in der Christenheit. Mit der Anerkennung der Gottheit Christi ist also auch der feste Punkt gewonnen, von dem aus man der kritischen Arbeit an der Schrift mit Ruhe zusehen kann. Auch hier wiederholt sich dasselbe Verhältnis von Relativem, Vergänglichem, Irdischem einerseits und Absolutem, Ewigem, Transzendentem anderseits, das wir schon mehrfach konstatiert haben. Einerseits ist die Schrift ein historisches Produkt einer vergänglichen und daher auch vergangenen Zeit, ein Produkt vergänglicher Menschen, eine Reihe von durchaus irdischen und diesseitigen Dokumenten. Anderseits aber wird uns durch die Schrift die Kunde von jener einzigartigen Verbindung des Transzendenten und Historischen, wie sie in der Person Jesu Christi vorliegt: ohne die Schrift gäbe es keinen Glauben an die allgegenwärtige Gottheit Christi. Daher hat die Schrift einen ewigen Kern, welcher dem historischen Relativismus nicht unterworfen ist und durch die historisch-kritische Erforschung der Schrift niemals beseitigt werden kann.

Das Resultat der bisherigen Argumentation läßt sich kurz in folgende Sätze zusammenfassen: Wenn die Gottheit Jesu Christi geglaubt wird und wenn man sie ernstlich als eine Tatsache für die christliche Weltanschauung in Betracht

zieht, dann ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen, welche den Reformplan Tröltschs unmöglich machen; dann ist es für den gläubigen Christen klar, daß die historische Denkweise und die dogmatische Denkweise nebeneinander zu Recht bestehen und daß sie in der beschriebenen Weise gegeneinander abzugrenzen sind.[1]) Aber es erhebt sich

[1]) Meines Wissens sind bisher alle Kritiker Tröltschs zu demselben Resultate gelangt, wenn auch meist auf anderem Wege. Es ist nicht uninteressant zu konstatieren, daß diese Position bereits in Kirns oben zitierter Abhandlung klar und deutlich formuliert ist, obgleich dem Verfasser damals Tröltschs ungefähr gleichzeitig erschienene Abhandlung über die historische und dogmatische Methode offenbar noch unbekannt war. Ich gebe hier Kirns Resultat mit seinen eigenen Worten wieder, weil es musterhaft präzis und klar das ausdrückt, was sich nunmehr als allen gemeinsamer Gegensatz gegen Tröltsch herausgestellt hat: „Es giebt in Wissenschaft und Leben Probleme, für welche Eine Formel nicht ausreicht und deren Auflösung wir uns darum nur durch ein combiniertes Verfahren, gleichsam von zwei entgegengesetzten Seiten her arbeitend, allmählich nähern können. Zu diesen Problemen gehört die geschichtliche Offenbarung. Als Geschichte will sie historisch ermittelt, als Offenbarung will sie religiös verstanden sein. Wie die Dinge nach ihrem zeitlichen Verlauf gewesen sind, das kann dem Glauben nur die Geschichtsforschung sagen und was sie für das geistige Leben der Menschheit bedeuten, das kann der Geschichtsforschung nur der Glaube sagen . . . Die Befähigung zu der hier geforderten doppelten Leistung wird auf die Personen, die an ihr arbeiten, immer ungleich verteilt sein. Und doch gehören Geschichtsforschung und Glaubensverständnis untrennbar zusammen. So oft auch das vorwiegend kritische und das vorwiegend dogmatische Interesse auseinandertreten und in Spannung geraten mögen, sie müssen sich doch gegenseitig suchen und ergänzen. . . . Auf der Notwendigkeit der Wechselwirkung beider Bemühungen beruht nicht am wenigsten die lebendige Bewegung der wissenschaftlichen Theologie und die Unerschöpflichkeit ihrer Aufgabe.“ (A. a. O. S. 82 f.)

jetzt die Frage: Ist es heute noch möglich, diesen Glauben unseren modernen Zeitgenossen zu-

---

Es ist aber wichtig, zu betonen, daß dieser gemeinsame Gegensatz gegen Tröltsch nur dann von wesentlicher Bedeutung ist, wenn er sich mit dem Gegensatz von immanenter und transzendenter Betrachtung der Religion verbindet. Das kann man besonders deutlich an der Abhandlung von Traub sehen (Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche XI, S. 301 ff.). Traub nimmt einen schon von Kaftan ausgesprochenen (Zeitschrift für Theologie und Kirche VI, S. 374 ff. und 386) und auch von Reischle energisch betonten Gedanken (a. a. O. S. 305 ff.) auf und bestreitet, daß die historische Methode tatsächlich das leisten kann, was Tröltsch ihr angeblich zumutet. Die historische Untersuchung habe es nur mit der psychologischen Tatsächlichkeit der Religion zu tun und könne daher nur zu einer rein phänomenologischen Betrachtung der Religion führen. Zu einem Urteil über die objektive Geltung der Religion und über die Wahrheit des Anspruchs der Religion auf göttliche Offenbarung komme man nicht auf dem Wege der historischen Forschung, sondern durch eine persönliche Wertung, durch einen Akt der persönlichen, subjektiven Überzeugung, d. h. mit anderen Worten, durch einen Akt des Glaubens: folglich ist und bleibt die systematische Theologie nach wie vor die Wissenschaft vom Glauben, näher vom christlichen Glauben. — Das klingt so, als ob sich Traubs Dogmatik in einem wesentlichen Gegensatz zur Dogmatik Tröltschs befände. Wenn man nun aber liest, in welcher Weise Traub die systematische Theologie zu behandeln wünscht und welche Probleme er ihr zuweist, dann wird es durchaus fraglich, ob wirklich ein wesentlicher Gegensatz besteht. Traub erklärt ausdrücklich, daß die Glaubenslehre nicht mehr leisten kann, als zu zeigen, daß Gott sich offenbart; die eigentliche Beschaffenheit der transzendenten Welt bleibe dagegen ein unerforschliches Geheimnis; „auch die Wertschätzung Christi als der Offenbarung Gottes schließt nicht eine Einsicht in die kausale Bedingtheit dieser Offenbarung in sich“ (a. a. O. S. 329). Das ist aber genau Tröltschs Meinung, wie sie oben referiert worden ist. Die Dogmatik Traubs würde in keiner Weise über das hinausführen, was auch Tröltsch

zumuten? Ist nicht gerade dieser Glaube von jeher am meisten angefochten worden, und hat nicht unsere moderne

über die transzendente Welt zu sagen hat. Traub würde dasselbe nur auf andere Weise sagen. Demnach schrumpft der Gegensatz zu einem belanglosen methodischen Streit zusammen, sobald der entscheidende Faktor, nämlich eine veränderte Stellung zur transzendenten Welt und zum Supranaturalismus fehlt. Ähnliches läßt sich über die Abhandlung von Heinrici (Dürfen wir noch Christen bleiben? Leipzig 1901) sagen. Heinrici betont gegen Tröltsch erstens, daß bei der Erklärung der Geschichtstatsachen stets ein unerklärbarer Rest nachbleibt, besonders bei der Eingliederung großer Persönlichkeiten in den Strom der geschichtlichen Entwicklung, zweitens, daß sich in den Tatsachen des menschlichen Geisteslebens, besonders in der Religion, eine neue Welt, die Welt des Absoluten und Ewigen erschließt. Beides hat Tröltsch nie geleugnet. Auch nach seiner Meinung ist die Originalität der großen religiösen Genies voll anzuerkennen und die Religion als eine lebendige Berührung mit der absoluten, transzendenten Welt aufzufassen. Der Schwerpunkt der Problemstellung Tröltschs liegt vielmehr in der Frage: Hat das Christentum eine ganz spezifische Offenbarung der transzendenten Welt für sich anzuführen, und worin besteht diese Offenbarung im Unterschied von der Offenbarung des Absoluten, wie sie im Gesamtphänomen der Religion vorliegt? Diese Frage ist bei Heinrici auch nicht einmal gestreift, und infolgedessen bleibt in seiner Abhandlung sehr undeutlich, ob seine Auffassung des Christentums wirklich wesentlich von der Auffassung Tröltschs abweicht, so energisch Heinrici auch behauptet, daß es so sei.

In den übrigen Abhandlungen, die gegen Tröltsch gerichtet worden sind, ist der supranaturale Faktor meist deutlich hervorgehoben worden, vorsichtig und kurz andeutend von Reischle (a. a. O. S. 313 f.) und Wobbermin (a. a. O. S. 438), energisch und ausführlich von Kaftan (a. a. O. VI, S. 373 ff. und VIII, S. 82 ff.), am energischsten aber von Ihmels (Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie. Erlangen und Leipzig 1901). Dem Resultate der letztgenannten Abhandlung steht daher in dieser Hinsicht mein Resultat am nächsten. Nur halte ich es nicht für

geschichtliche Forschung diesen Angriffen ein neues Gewicht gegeben? Ist es nicht richtig, wenn Tröltsch urteilt, daß ihm „der relative, historische und begrenzte Charakter der Entstehungsgeschichte des Christentums durch Nachweise gesichert scheint, von denen keine abstrakte Unmöglichkeit der strikten Wunderleugnung und kein postulierender geistlicher Sinn etwas abdingen kann?“ Trifft dieses Urteil nicht gerade in erster Linie den Glauben an die Gottheit Christi, den wir als Voraussetzung zu einer selbständigen christlichen Dogmatik ja auch nur „postuliert“ haben?

---

zweckmäßig, mit Ihmels vom subjektiven Phänomen der christlichen Gewißheit auszugehen und den einzigartigen Charakter der christlichen Erfahrung so stark in den Vordergrund zu stellen. Es ist mir sehr wohl bekannt, daß man des spezifischen transzendenten Faktors der christlichen Religion nur durch ein subjektives, einzigartiges Erlebnis, eben durch die spezifisch christliche Heilserfahrung gewiß werden kann. Allein in dem Problem, welches Tröltsch der Theologie gestellt hat, handelt es sich nicht um die Frage: Wie werde ich subjektiv der Realität des transzendenten Faktors gewiß?, sondern die objektive Existenz dieses Faktors steht in Frage. Wenn der historische Relativismus außer Kraft gesetzt werden soll, so müssen wir uns auf eine transzendente, ewige Größe stützen können, welche dem Gesetze der historischen Entwicklung nicht unterworfen ist. Wie wir subjektiv die Überzeugung von der Realität dieser Größe gewinnen, ist eine andere Frage, welche mit dem hier behandelten Problem nicht vermischt werden darf. Indessen, das ist nur ein Unterschied in der Nuancierung des Problems; im wesentlichen trifft Ihmels durchaus das Richtige, denn mit der Eigenart der christlichen Erfahrung ist eben die Beziehung auf den eigenartigen transzendenten Faktor der christlichen Religion mit gesetzt, so daß letzterer bei Ihmels keineswegs *fehlt*. Ich meine nur, der transzendente Faktor muß bei der Erörterung unseres Problems mehr in den Vordergrund treten, da er in der Diskussion einzig und allein den Ausschlag gibt.

Gegenüber diesen Fragen ist darauf aufmerksam zu machen, daß auch von unserem Standorte aus der relative, geschichtliche Charakter der ganzen Entstehungsgeschichte des Christentums zugestanden werden konnte, obgleich der Glaube an die Gottheit Christi postuliert und vorausgesetzt wurde. Und in der Tat, wenn unsere Ausführungen über das Wesen der historischen Denkweise richtig waren, so folgt daraus, daß die geschichtliche Forschung den Glauben an die Gottheit Christi im beschriebenen Sinne weder geben noch nehmen kann. Die moderne geschichtliche Forschung im strengen Sinne des Wortes hat es nur mit immanenten, diesseitigen Tatsachen zu tun. Sie hat daher nur die irdischen, historischen Ereignisse, unter denen das Christentum entstand, ins Auge zu fassen und untersucht das Leben Jesu Christi nur innerhalb der Grenzen eines irdischen, menschlichen Lebens. Infolgedessen kann die historische Forschung zugunsten der Gottheit Christi höchstens nachweisen, daß das irdische Leben Jesu mit den gewöhnlichen Maßstäben menschlichen Lebens nicht völlig befriedigend erklärt werden kann, weswegen Hypothesen, die das Menschliche und rein Diesseitige überschreiten, auf diesem Gebiete angewandt werden dürfen. Das ist aber kein Beweis für die Gottheit Christi. Man mag die Größe der irdischen Erscheinung Jesu Christi ins Unermeßliche steigern, — die Gottheit erreicht man durch dieses Verfahren doch nie, sondern immer nur eine unfaßbar große irdische Gestalt. Selbst wenn alle die Wunder Jesu Christi so unanfechtbar feststünden, daß sie auch der Unglaube nicht bezweifeln kann, selbst wenn wir haarklein beweisen könnten, daß Jesus wirklich auferweckt ist von den Toten, — deswegen ist er noch immer nicht Gott, sondern nur ein

übermenschliches Wesen, das mehr ist, als alle anderen Menschen. Auf rein geschichtliche Forschung kann der Glaube an die Gottheit Christi nicht gegründet werden.[1])

---

[1]) Vgl. die kraftvolle Darlegung und Begründung dieser Behauptung bei Sören Kierkegaard, Einübung im Christentum, aus dem Dänischen übersetzt von A. Bärthold.[2] Halle 1894, S. 29 ff. Ferner sind folgende Sätze aus Kählers oben zitierter Abhandlung zu vergleichen: „Von Jesu öffentlichem Leben besitzen wir keine Urkunden, sondern lediglich Erinnerungen, welche immer zugleich die Art von Bekenntnissen an sich tragen, indem sie immer etwas voraussetzen und auf etwas abzielen, was jenseits bloß geschichtlicher Thatsächlichkeit liegt, und was wir Offenbarung oder Heil nennen" (a. a. O. S. 22). „Glaubt man nun mit der Dogmatik an den Christum, der mehr ist, als bloßer Mensch, mehr seinem Wesen nach, mehr seiner gegenwärtigen Stellung nach, also an den übergeschichtlichen Heiland — dann bekommt der geschichtliche Jesus jenen unvergleichlichen Wert, so daß wir vor seinem Bilde bekennen: „meine Seele soll sich daran nähren, meine Ohren nie was Liebers hören" (a. a. O. S. 48). „In dem geschichtlichen Gehalte des Paulinischen Symbolum 1. Kor. 15, 3. 4, in dem Lebensausgange Jesu hat Gott in einer Thatensprache geredet, die unverwischlich geblieben ist. Diese Thatsachen bedürfen keiner Urkunden, um unvergessen zu bleiben, denn das dankbare Bekenntnis trägt sie durch die Jahrtausende. Ja, für diese Thatsachen, nämlich für ihren eigentlichen Gehalt, für ihren bleibenden Wert kann es gar keine geschichtlichen Urkunden geben, sondern nur Zeugnis und Glauben" (a. a. O. S. 95). — Endlich verweise ich noch auf die lehrreichen Ausführungen von Kirn in der schon mehrfach herangezogenen Abhandlung. Obgleich Kirn meines Erachtens den sicheren Ertrag, welchen die rein historische Forschung zugunsten der Gottheit Christi abwirft, entschieden zu hoch bemißt, so kommt er doch zu dem Resultate, daß man zwischen der Glaubensauffassung der Offenbarungsgeschichte und der allgemein historischen unterscheiden müsse. Auch er urteilt: „Der Offenbarungscharakter und die diesem entsprechenden Thatsachen des Lebens Jesu bilden . . . keine für jedermann beweisbaren Resultate

Aber ebensowenig kann dieser Glaube durch rein geschichtliche Forschung widerlegt werden. Freilich, wenn historisch nachgewiesen werden könnte, daß es einen Menschen Jesus von Nazareth nie gegeben hat, dann wäre es um das Christentum geschehen; dann ist das Christentum die größte Lüge, die je von Menschen erfunden worden ist. Es ist für das Christentum charakteristisch, daß sich in ihm die transzendente Welt mit einem historischen Substrat verbunden hat, von dem sie nicht losgelöst werden kann und darf. Entzieht man dem Christentum das historische Substrat völlig, so geht damit allerdings seine charakteristische Eigenart und sein Wesensgehalt verloren. Aber die bloße Existenz Jesu ist ja noch von keinem ernst zu nehmenden Forscher jemals bestritten worden; es gibt kaum eine historische Tatsache, die so gut bezeugt ist wie die, daß Jesus einst auf Erden lebte und starb. Darum streitet man sich gar nicht, sondern die Frage ist, was wir von Jesu halten sollen, wie wir seine Erscheinung beurteilen sollen? Und in dieser Hinsicht kann der Ertrag der Geschichtsforschung, welcher gegen die Gottheit Jesu Christi geltend gemacht werden kann, im schlimmsten Falle nur der sein, daß wir es im Leben Jesu durchweg mit einer irdischen, menschlichen Persönlichkeit zu tun haben. Das genügt aber offenbar nicht, um die Lehre von der Gottheit Christi zu widerlegen. Auch das Dogma unserer Kirche lehrt, daß Jesus

geschichtlicher Forschung. Sie sind als unzweifelhafte Wirklichkeit nur für denjenigen vorhanden, der diese Geschichte auf das Heilsverlangen bezieht und so zum Glauben an Christum geführt wird" (a. a. O. S. 62). „Das Bild der Offenbarung ist notwendig ein anderes für die nicht-religiöse Betrachtung und ein anderes für den Glauben" (a. a. O. S. 61).

wahrhaftiger Mensch gewesen ist, obgleich es zugleich seine Gottheit behauptet. Es ist doch geradezu selbstverständlich, daß wir bei sorgfältiger historischer Untersuchung des Lebens Jesu Christi nichts weiter finden können, als eine Reihe von diesseitigen irdischen Phänomenen, denn das ist ja gerade die Bedeutung seiner Erscheinung, daß in ihr sich Gott in irdischer Gestalt offenbart. Die Gottheit Jesu Christi werden wir durch historische Untersuchungen niemals finden oder widerlegen, denn sie ist kein immanenter, historischer Faktor; sie bildet vielmehr den transzendenten, ewigen Hintergrund der historischen Ereignisse des Lebens Jesu. Für die historische Forschung kann es außerordentliche, alle Analogien überragende irdische Ereignisse geben, niemals aber Vorgänge einer transzendenten Welt. Die transzendente Welt ist ewig und unveränderlich, für sie gibt es keine Geschichte. Sie kann daher auch nicht historisch untersucht werden. Sie kann nur von dem, der an sie glaubt, an die Historie herangetragen werden. Die historischen Ereignisse können wohl vom Standort der transzendenten Welt aus interpretiert und gedeutet werden, niemals aber bilden historische Ereignisse selbst ein Stück der transzendenten Welt.[1])

---

[1]) Vgl. hierzu die Ausführungen von Otto Ritschl, a. a. O. S. 238 ff. — Vgl. ferner Jülicher, a. a. O. S. 13: „Was ich als Christ hinter den Thatsachen der Geschichte und meines eigenen Lebens finde, ist eine Sache für sich: als Historiker bin ich außer Stande, etwas als überirdisch und unvergänglich, eine Thatsache als Heilsthatsache zu erweisen. Ich nehme neue weltumgestaltende Ideen wahr, ich stoße auf Persönlichkeiten, die nicht entfernt aus dem, was sonst ihre Zeit und Umgebung bietet, begriffen werden können, aber z. B. das Seligwerden einer gläubigen Seele, Jesu Sündlosigkeit, die

Mit diesen Ausführungen ist ein großer Teil der oben aufgeworfenen Fragen erledigt. Aber die Grundfrage ist doch noch immer unbeantwortet geblieben: Können wir unseren modernen Zeitgenossen noch den Glauben an die Gottheit Christi zumuten? Die Antwort auf diese Frage wird uns nicht schwer fallen, wenn wir zuvor noch eine andere Frage stellen und beantworten. Die geschichtliche Forschung kann uns den Glauben an die Gottheit Jesu Christi nicht geben und nicht nehmen; wie kommen wir denn zu diesem Glauben?

Wir kommen zu ihm durch die praktischen Wirkungen, welche das Wort der Schrift auf uns ausübt, sei es direkt durch Lektüre, sei es indirekt durch eine Umformung in der Predigt oder sonst in der Erbauungsliteratur. Jeder christliche Theologe hat es wohl empfunden, daß es ein wesentlicher Unterschied ist, ob man die Schrift als forschender Historiker oder als Christ zur Erbauung liest. Der Historiker fragt nach den Zuständen der Vergangenheit, welche in der Schrift beschrieben sind; der Christ fragt: Was sagt die Schrift mir, was steht dort für mein praktisches Leben als Norm geschrieben? Der Historiker sagt: Zunächst ist in der Schrift für mich gar nichts geschrieben, sondern in erster Linie ist die Schrift Urkunde der Vergangenheit; was sie für mich persönlich für eine Bedeutung haben kann, ist für die historische Forschung völlig gleichgültig. Der christliche Bibelleser, der seine Erbauung aus der Schrift schöpft, sagt umgekehrt: Zunächst ist alles in der Schrift für mich ge-

Versöhnung Gottes als Wirkung von Jesu Tod sind Dinge, die dem geschichtlichen Erkennen vorenthalten bleiben."

schrieben, damit ich es für mein praktisches religiöses Leben beherzige und anwende. Was die Worte der Schrift einst für die Zeitgenossen des Verfassers bedeuteten, ist bei der erbaulichen Lektüre herzlich gleichgültig. Über solche Stellen, welche gegenwärtig nicht mehr wirken und nur als Beschreibung vergangener historischer Zustände interessant sind, liest der Leser bei der erbaulichen Lektüre meist schnell hinweg, um wieder ein Wort zu finden, das für ihn geschrieben ist. Zum Glauben an die Gottheit Christi kann es nur auf dem Wege der erbaulichen Lektüre kommen. Wenn wir die Gestalt Jesu, wie sie uns in den Evangelien entgegentritt, praktisch auf unsere Seele wirken lassen, d. h. wenn wir die quälenden Fragen unserer suchenden Seele uns von ihm vertiefen lassen, wenn wir uns unser Gewissen von ihm schärfen lassen und durch seine Reinheit empfinden lernen, wie groß und schwer menschliche Sünde ist, und wenn wir dann doch anderseits bei ihm eine Antwort finden auf unsere Fragen, wenn wir Trost und Frieden für das zerschlagene Herz und das gequälte sündige Gewissen empfangen, — dann ahnen wir bald, daß dieser eine Mensch etwas ganz anderes ist, als alle anderen Menschen. Sehr bald verbindet sich die Person Jesu unauflöslich mit unseren intimsten religiösen Empfindungen: allmählich dämmert die beseligende Erkenntnis auf, daß hinter der Person Jesu der allmächtige Gott mit seinem unergründlichen Liebeswillen steht, daß hier die transzendente Welt sich in einer menschlichen Persönlichkeit für immer erschlossen hat. Wem die Augen so geöffnet werden, daß er allmählich die göttlichen Kräfte sieht und fühlt, welche von der Person Jesu ausgehen, der findet auch den Mut, den letzten Schritt zu tun, der zum vollen christlichen Heilsglauben und zum Glauben

an die Gottheit Jesu Christi führt. Man muß es wagen, im Vertrauen auf die Verkündigung der Apostel zu dem auferstandenen Herrn und Heiland zu beten und muß erfahren, daß der lebendige Heiland allen denen nahe ist, die seinen Namen anrufen. Zu wem der Heiland in stiller Gebetsstunde gesprochen hat: Fürchte dich nicht, auch dich habe ich erlöst; auch deine Sünden habe ich getragen, ich will auch dich für meinen Dienst trotz deiner Sünden und mit deiner ganzen Schwachheit! — der erlebt jene mystische Vereinigung mit dem auferstandenen Herrn und gewinnt jene stille, feste Überzeugung von der Allgegenwart des erhöhten Herrn, welche das Herzstück des christlichen Glaubens und den unausrottbaren Stützpunkt für den Glauben an die Gottheit Christi bilden.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, diesen Prozeß im einzelnen zu verfolgen und psychologisch zu zergliedern; wer es erfahren hat, wird mich auch ohnedies verstehen.[1] Für meine Zwecke genügt es zu konstatieren, daß dieser Prozeß auch in der Gegenwart noch immer wieder erlebt wird. Die Zahl der Christen ist doch keine ganz geringe, welche in diesem Erlebnis den eigentlichen Mittelpunkt des Christentums sieht.[2] Und solange dieses Erlebnis der

---

[1] Zur näheren Orientierung über den psychologischen Verlauf dieses Prozesses verweise ich auf R. Seeberg, Warum glauben wir an Christus?[2] Gr. Lichterfelde-Berlin 1903 und auf die Ausführungen von Kähler, a. a. O. S. 72—95.

[2] In dieser Richtung sind die Verhandlungen der 8. Hauptversammlung der freien kirchlich-sozialen Konferenz höchst instruktiv. (Gedruckt als Heft 27 der Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz: R. Seeberg, Die Persönlichkeit Christi der feste Punkt im fließenden Strome der Gegenwart. Mit Diskussion und Verhandlungs-

Christenheit erhalten bleibt, wird es auch in der modernen Christenheit einen Glauben an die Gottheit Jesu Christi geben und damit in der Theologie eine Schranke für die moderne historisch-relativistische Denkweise.[1])

Freilich sollten wir modernen Christen uns darüber klar sein, daß dieser Glaube, vom Standpunkt der reinen Wissenschaft aus gesehen, ein ungeheures Wagnis ist. In ihm erschließt sich eine transzendente Welt, welche ohne ihn völlig verborgen bleibt. Wir sollten uns darüber klar sein, daß nichts in der uns umgebenden räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt diesen Glauben unterstützt, daß er alles menschliche Wissen weit hinter sich läßt und sich in einer

---

bericht. Berlin 1903. Seebergs Vortrag ist außerdem auch in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift XIV 1903, S. 437 ff. erschienen.)

[1]) Für Theologen, welche den Glauben an die Gottheit Christi im beschriebenen Sinne teilen, hat es nur ein sekundäres Interesse, sich mit den Forschern auseinanderzusetzen, welche im Anschluß an Harnack (Das Christentum und die Geschichte.[3] Leipzig 1896) und Herrmann (Der Verkehr des Christen mit Gott[3] 1896) meinen, daß die Einzigartigkeit und wesentliche Imperfektibilität des Christentums auf Grund der Eigenart der Person Jesu gesichert sei, auch wenn der Glaube an die Gottheit Jesu Christi im oben beschriebenen Sinne zu verwerfen sei. Ich halte es daher für entbehrlich, Erörterungen dieser Art in den Zusammenhang meiner Darlegungen aufzunehmen und begnüge mich mit der Herausstellung des einen entscheidenden Punktes. Ich will die große Bedeutung der erwähnten Bestrebungen hierdurch keineswegs in Abrede stellen: sie haben uns so manche feine Nuance im Verständnis der Person Jesu und ihrer Wirkungen auf das gläubige Gemüt gelehrt. Aber allerdings meine ich mit Kaftan: „Recht verstanden ist . . . das, was wir in dem Satz von der Gottheit Christi zum Ausdruck bringen, die Existenzbedingung des Christentums als der absoluten Religion.“ (Zeitschrift für Theologie und Kirche VI, S. 394.)

Region bewegt, welche menschlichem Wissen in dieser Welt niemals zugänglich sein wird und daher stets nur behauptet, aber nie bewiesen werden kann.[1]) Das soll uns bescheiden und tolerant machen gegen diejenigen, welche diesen Glauben nicht teilen können. Wir Christen können und sollen Zeugnis ablegen von unserem Glauben und sollen unsere Mitmenschen stets wieder hinweisen auf die Quellen, aus welchen uns der Glaube zuströmte. Wir können und sollen es beklagen, wenn anderen das Licht verborgen bleibt, das uns so strahlend in der Person Jesu aufgegangen ist. Aber wir sollen auch verstehen können, daß das Evangelium von Christo dem natürlichen Menschen eine Torheit ist, ein phantastischer Traum, den er nicht mitmachen kann und will. Wir sollen demütig erkennen, daß wir hier nur „durch einen Spiegel im dunkeln Wort“ sehen. Es nützt nichts, unseren christlichen Glauben durch falsche Stützen und scheinbare Beweise unseren modernen Menschen annehmbarer machen zu wollen, als er ist. Das Christentum ist nur zu haben unter der Bedingung, daß man sich entschließt, im Vertrauen auf die Person Jesu Christi an eine transzendente Welt voll ewigen Lichtes, Lebens und Wahrheit zu glauben, obgleich uns rings die Welt der Finsternis, der Vergänglichkeit und des Irrtums umgibt.

---

[1]) Vgl. Ihmels, a. a. O. S. 23: „So oft es auch versucht ist, den Supranaturalismus mit rationalen Gründen zu stützen, so bleibt es doch notwendig ein Widerspruch in sich selbst. Wer wirklich von dem überzeugt ist, was 1. Kor. 2, 14 steht, wird nicht für möglich halten, daß die Gewißheit um das Christentum anders als in einem Erlebnis begründet werden könne, welches den Menschen selbst innerlich umschafft.“

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Princeton University Library
32101 063696270

